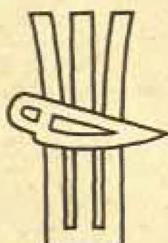
ČESKOSLOVENSKÝ ORIENTÁLNÍ ÚSTAV
V PRAZE

ARCHIV ORIENTÁLNÍ

JOURNAL OF THE
CZECHOSLOVAK ORIENTAL INSTITUTE, PRAGUE

EDITED BY
BEDŘICH HROZNÝ

IN COOPERATION WITH
J. BAKOŠ, J. ČERNÝ, J. DOBIÁŠ, A. GROHMANN, V. HAZUKA, V. LESNÝ, A. MUSIL, O. PERTOLD, J. RYPKA, M. SAN NICOLÒ, O. STEIN, F. STEINMETZER, F. TAUER, A. WESSELSKI, M. WINTERNITZ





VOL. VII No. 3

OCTOBER 1935

DEDICATED TO
PRESIDENT DR. RUDOLF HOTOWETZ
UPON HIS SEVENTIETH BIRTHDAY (OCTOBER 12th 1935)
BY THE ORIENTAL INSTITUTE, PRAGUE

ORIENTÁLNÍ ÚSTAV,
PRAHA III, VLAŠSKÁ 19, CZECHOSLOVAKIA

ČESKOSLOVENSKÝ ORIENTÁLNÍ ÚSTAV
V PRAZE

ARCHIV ORIENTÁLNÍ

JOURNAL OF THE
CZECHOSLOVAK ORIENTAL INSTITUTE, PRAGUE

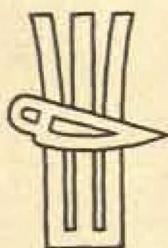
EDITED BY

BEDŘICH HROZNÝ

IN COOPERATION WITH

J. BAKOŠ, J. ČERNÝ, J. DOBIÁŠ, A. GROHMANN, V. HAZUKA, V. LESNÝ, A. MUSIL, O. PERTOLD, J. RYPKA, M. SAN NICOLÒ, O. STEIN, F. STEINMETZER, F. TAUER, A. WESSELSKI, M. WINTERNITZ

VOL. VII
WITH 75 PLATES



1935

ORIENTÁLNÍ ÚSTAV,
PRAHA III, VLAŠSKÁ 19, CZECHOSLOVAKIA

CONTENTS

ARTICLES:

ORIENTAL INSTITUTE, RESEARCH DEPARTMENT: Page

BOOK REVIEWS:

Page

Státní tiskárna v Praze.

CONTENTS

ARTICLES: Page

BOOK REVIEWS:

SUPPLEMENT:

VYTISKLA
STÁTNÍ TISKÁRNA
V PRAZE

DER BABYLONISCHE FISCHGOTT OANNES IN DEN KEILINSCHRIFTEN.

Von

Bedřich Hrozný.

Hrn. Prof. Dr. *Fritz Hommel* anläßlich seines achtzigsten Geburtstages (31. Juli 1934) zugeeignet.

Man kennt die babylonische Legende von dem Fischmenschen oder Fischgotte Oannes, der den Menschen die Kenntnis der Schrift, der Wissenschaften und der Künste übermittelt haben soll. Der babylonische Priester Berossos berichtet uns darüber (Fragmenta histor. graec. ed. C. Müller, Bd. 2, S. 496 f., fr. I. 2 f.; vgl. auch Lenormant, Fragments cosmogoniques de Bérose, S. 6 f.):

„. . . In Babylon habe sich eine große Menge stammverschiedener Menschen befunden, welche Chaldäa bewohnten; sie lebten ordnungslos wie die Tiere. Im ersten Jahre sei aus dem erythräischen Meere an dem Orte, wo dieses an Babylonien grenze, ein . . .[1]) Wesen mit Namen Oannes[2]) erschienen (wie auch Apollodor berichtet): dasselbe hatte einen vollkommenen Fischleib, einen unter dem Fischkopfe hervorgewachsenen anderen, menschlichen Kopf, und ähnlich menschliche Füße, die aus dem Fischschwanz hervorgewachsen waren); es hatte eine menschliche Stimme und sein Bildnis werde bis auf den heutigen Tag aufbewahrt. Dieses Wesen — sagt er — verbrachte den Tag unter den Menschen, ohne Nahrung zu sich zu nehmen; es überlieferte den Menschen die Kenntnis der Schriftzeichen, der Wissenschaften und mannigfacher Künste, lehrte sie, wie man sich zu Städten verbindet und Tempel erbaut, Gesetze einführt und das Land vermißt; es zeigte ihnen Säen und Einernten der Früchte und überlieferte den Menschen überhaupt alles, was auf das Kulturleben Bezug hat. Seit jener Zeit wurde nichts darüber Hinausgehendes erfunden. Bei Sonnenuntergang tauchte dieses Wesen, Oannes, wieder in das erythräische Meer und verbrachte die Nächte in der See; denn es war Amphibie. Später seien auch andere, diesem ähnliche Wesen erschienen, von welchen er in der Geschichte der Könige zu handeln verspricht. Oannes aber schrieb auch über den Stamm und übergab diese Abhandlung den Menschen."

[1]) Der Text, der hier offenbar korrumpiert ist, bietet ein sinnloses ἄφρενον (näml. ζῷον).

[2]) Aucher-Petermann bei Schoene, Eusebi Chronicorum libri duo I. 13 bietet Oan (oder Oann).

Die heutige Assyriologie kennt Oannes nur aus Berossos, kennt aber nicht sein keilschriftliches Äquivalent. Und doch habe ich bereits vor 32 Jahren, im Jahre 1903 in meinem Werke Sumerisch-babylonische Mythen von dem Gotte Ninrag (Ninib), S. 94 f.,[1]) es — wie ich auch jetzt noch glaube — ziemlich wahrscheinlich gemacht, daß der Berossische Oannes dem keilinschriftlichen Gotte 𒀭𒄩𒉌, ^{ilu}*Ḫa-ni*, dem Gemahl der Getreidegöttin *Nisaba*, entspricht. Man hat bis jetzt meine diesbezüglichen Ausführungen offenbar übersehen (doch siehe noch weiter unten), weshalb ich auf sie an diesem Orte wenigstens kurz hinweisen möchte.

In der Inschrift Meissner-Rost, Bauinschriften Sanheribs, S. 96, Z. 19 wird ^{ilu}*Ḫa-ni* als „Gott der Tafelschreiber" bezeichnet. In der Inschrift Reissner, Sumerisch-babylonische Hymnen S. 137, 62 f. + S. 91, 7 f. erhält er das Epitheton *be-lum ku-nu-uk-*[*ki*], „der Herr des Siegels". CT 24, 23, II. 13 f. wird er *abarakku* des Gottes *Enlil* genannt. Und II Rawl. 59, Obv. 22 ff. scheint *ḫa-ni* als *PISAN(??).DUB.BA* „Archivar" des Gottes *Enlil* bezeichnet zu sein.[2]) Weiter habe ich den Ausdruck μυσαρὸν in τὸν μυσαρὸν Ὠάννην (Müller, Fragm. 6) l. c. 102 vermutungsweise mit dem sumerisch-babylonischen Worte *musarû* „Schrifturkunde, Inschrift" zusammengestellt. Sachlich kann somit *Ḫani*, der Gott der Tafelschreiber und der Siegelverwahrer, sehr wohl mit dem Berossischen Oannes identisch sein, der die Menschen schreiben gelehrt hat. Auch sprachlich kann der Name Oannes, Oan sehr wohl dem keilinschriftlichen *Ḫani* entsprechen. Der Hauchlaut *ḫ* wäre hier durch ein griechisches Ω wiedergegeben. Dies scheint mir umsomehr möglich zu sein, als spätere Erscheinungsformen des Oannes, die in anderen Fragmenten des Werkes von Berossos genannt werden (siehe Hrozný, l. c. 95 ff.), Namen wie *Anne*-dotos, *Eneu*-gamos, *Eneu*-bulos, *Ane*-mentos und *Ano*-daphos tragen, die in ihrem ersten Bestandteil wohl sicher das keilschriftliche *ḫani* wiedergeben; man beachte, daß das Zeichen 𒄩 auch den Lautwert *a* hat. Hatte übrigens das Zeichen 𒄩, das als Ideogramm für „Fisch" dient, hier ursprünglich, etwa in einem Ideogramm 𒀭𒄩 (= *Ḫani* „Gott-Fisch"?), ebenfalls die Bedeutung „Fisch" und wurde es erst später auch graphisch durch ein *-ni* erweitert, als es die Lesung *ḫa* erhielt? Mag es sich mit dieser Deutung des Zeichens 𒄩 wie immer verhalten, an der Gleichung ^{ilu}*Ḫani* = Oannes, Anne- etz. wird man wohl kaum mehr zweifeln können.

[1]) Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft, 1903, 8. Jg., Nr. 5.

[2]) [Allerdings ist nach einer liebenswürdigen Mitteilung Mr. Sidney Smiths das Zeichen *NI* (statt des oben vorgeschlagenen *PISAN*) auf dem Original ganz klar. Handelt es sich hier vielleicht um einen alten Schreibfehler für *PISAN*?? — Korr.-Zusatz.]

Den Anlaß zu diesem Artikel hat Herr Prof. Fritz Hommel gegeben, der in seinem sehr anregenden Artikel „Oannes am Sternhimmel" (Aus fünf Jahrtausenden morgenländischer Kultur, Festschrift M. v. Oppenheim [1933], 41 ff.) über den Fischmenschen in der babylonischen Kunst handelt und der in seinen autographierten Beiträgen zur morgenländischen Altertumskunde (1934), S. 39 einen Nachtrag hierzu liefert, wo er auf meine Gleichung ^{ilu}*Ḫani*-Oannes hinweist. Da dieser Nachtrag für viele unzugänglich sein dürfte, so gestatte ich mir ihn — mit der freundlichen Erlaubnis des Autors — im Folgenden abzudrucken. Orientální Archiv freut sich, einen Beitrag aus der Feder des Nestors unserer Wissenschaft bringen zu dürfen.

NACHTRAG ZUR OPPENHEIM-FESTSCHRIFT, S. 41–44: „OANNES AM STERN-HIMMEL".[1]

Von

Fritz Hommel.

Zunächst mein aufrichtiges Bedauern, daß ich den Exkurs Friedrich Hrozný's „Oannes" in seinem Buch „Mythen von dem Gotte Ninrag" (gemeint war der Gott Nin-ib-Nin-ur-ta), Berlin 1903, S. 94—103, ganz übersehen hatte. Es handelt sich hier vor allem um das auf S. 99 f. Ausgeführte, wo Hrozný gleich mir vom Element , *ĝa(n)* „Fisch" ausgeht, und dann noch den Schreibergott *Ḫa-ni* herbeizieht, und wo er *-ni* für phonetische Ergänzung von *ĝa* hält (also wie z. B. *an-ni* für *an-na,* Himmel im Königsnamen Mes-an-ni-pad-da); er beruft sich dabei auf den Beinamen μύσαρος (*musarû,* Tafelschreiber), den Oannes bei Berosus führt. Das ist eine sehr wichtige Wahrnehmung, insofern ja der Gott Ḫa-ni (Ethnol. 775, A. 1 umschrieb ich unrichtig Ḫa-zal) der Gemahl der Nidaba ist (ebenda), die sowohl Getreide- als auch Schreibergöttin (Ethnol. S. 771 A. 2; 776 A. 1 u. ö.) war. Nur ist *-ni* in Ḫa-*ni* nicht Verstärkungssilbe, sondern (übrigens auch *-li* lesbar) eine Variante des Elements *-nu,* bezw. *li-li* in den Namen des Fischmenschen Ua-nu (Oannes), bezw. Ku-li-li, über welche ich in der Oppenheim-Festschrift gehandelt habe. Den „Fischmenschen" hat Hrozný nicht mit verwertet (er spricht immer nur von den Fischgöttern), und der war mir gerade die Hauptsache (nämlich das Ideogram , d. i. Fisch, ĝa, k^{u}a, ku, und Mensch, nu, li-li und jetzt auch ni, bezw. li).

Nun noch kurz die indische Analogie vom Fischmenschen Vischnu, auf welche ich durch den leider an entlegener Stelle (im Korresp.-Bl. für die ev.-luth. Geistlichen in Bayern 56, 1931, S. 85—88 und S. 112—116) veröffentlichten äußerst gelehrten Aufsatz meines Sohnes, Dr. Eberh. Hommel, „Sintflutsagen" (anläßlich des ebenso gelehrten Buches „Die indische Flutsage" des bayr. Pfarrers Adam Hohenberger, Leipzig 1930) aufmerksam wurde; dieser Aufsatz verdiente, in einer wissenschaftlichen Zeitschrift nochmals gedruckt zu werden. Der Gott Vischnu, der schon im Veda begegnet, hatte verschiedene Funktionen, wovon die

[1]) Siehe auch den vorangehenden Aufsatz von B. Hrozný.

als Fischmensch (vgl. auch die Abb. bei H o h e n b e r g e r) sicher aus Babylonien, bezw. aus dessen Nachbarland Ostarabien, stammt. Was aber mir das wichtigste, bisher noch nicht erkannte, scheint: *Pesch-nu*, bezw. *Vesch-nu*, wird die ostarabische Form gelautet haben, mit der der Fischmensch nach Indien gelangte und so den Funktionen des altindischen Vischnu des Gleichklanges halber beigesellt wurde, denn das sumerische

, *peš* ist dem Bild nach nur eine Erweiterung des Fischideogrammes , *ĝa(n)* und muß ursprünglich auch eine Fischart bezeichnet haben.

LES INSCRIPTIONS «HITTITES» HIÉROGLYPHIQUES D'ERKELET ET LA DIVINITÉ MARUTAKAS.[1]

Par

Bedřich Hrozný.

Lors de mon passage à Kaiseri, en Novembre 1934, M. Nuh Bey, Directeur du Musée de Kaiseri, a bien voulu me donner les photographies de deux inscriptions «hittites»-hiéroglyphiques provenant d'Erkelet, près Kaiseri; ces deux inscriptions sont actuellement au Musée de Kaiseri. Avec l'aimable autorisation de M. Nuh Bey, je reproduis ici, pl. I et II, ces deux photographies, tellement claires qu'il serait superflu de les accompagner d'une autographie.

Erkelet I.

Col. I. (. . .?)
ja-va ^{K}*á - la - n*[2]) [1]*Á - s - tà - va - lu - s*[3]) ^{K}*tu - ta*[4]) (. . .?)
Cette stèle[2]), *Astavalus*[3]) (l')a présentée[4]) (. . .?)

Col. II. (. . .?)
(. . .?) ^{K}*ja - pa - va - ta* ^{K}*na* ^{K}*já - a - sà - u*(?*ḫà*?) ^{K}*su/a-na-a-tà*[5])
(. . .?) Or que personne ceci ne change (? brûle?)[5])!

---

[1]) Avec 2 planches.

[2]) Le mot *á-la-n* ou *ä-la-n* ne peut signifier autre chose que «stèle, monument», etc.

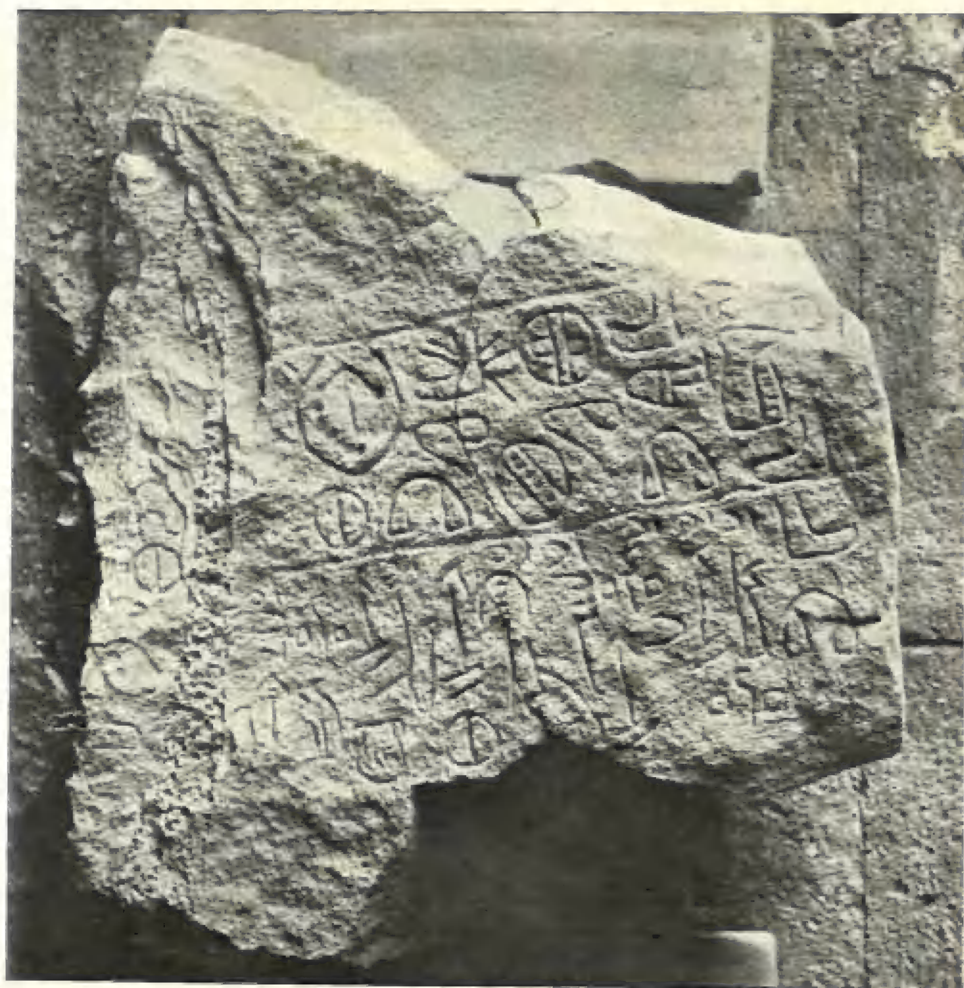
[3]) Pour ce nom propre, cf. le nom *Asta-Santajas(?)*, dans IHH (= Hrozný, Inscr. hitt. hiérogl.) 192, et ibid., n. 6.

[4]) Pour ce verbe, qui est ici à la 3e pers. sg. prét., cf. par ex. IHH 161, IV, 187, V, etc.

[5]) Pour ce verbe, voir par ex IHH 163, VI, 196, I, 201, n. 13, 246, III, etc. En général, ce verbe est précédé du signe pour le soleil, ⓞ. C'est pourquoi j'ai proposé de lui donner le sens de «brûler(?)». Cependant, on pourrait aussi, me semble-t-il, mettre ce verbe en rapport avec le verbe babylonien *šunnû* «changer» (cf. IHH 124, n. 3), employé, dans les textes assyro-babyloniens, de même manière que le verbe «hittite»-hiéroglyphique, dans les textes «hittites»-hiéroglyphiques; il faudrait alors supposer que le signe ⓞ «soleil» (= *sun*-? Pour ce mot «hittite»-hiéroglyphique, voir mon traitement des inscriptions de Boybeypunari) est employé ici pour la syllabe *sun*-, avec passage de la valeur idéographique à une valeur quasi-phonétique. La traduction «rouler, emporter», donnée par Meriggi à ce verbe (voir Rev. hitt. et asian. 11, 111), est infirmée par des passages comme ceux de IHH 163, VI, 246, III, où «les murs(?)» forment le complément direct du verbe.



L'inscription « hittite »-hiéroglyphique Erkelet I.



L'inscription «hittite»-hiéroglyphique Erkelet II.

Erkelet II.

Col. I.
[1] -*u*(? *ḫà*?)-*Dada*$^{(r)}$+*me-ma-s* ^{dieu}*Ma-ru-tà-ka-s* ^{K}*là-tà-*
(Je suis?) *Dû*(?)[1])-*Dadâmemas*[2]), ...[3]) de (?) la divinité *Marutakas*.

Col. II.
tà-s[3]) ^{K}*e-va* ^{K}*ja* ^{K}*va-na-ja*[4]) ^{K}*á-mu* ^{K}*já-ja-u*(? *ḫà*?)-*e*$^{(r)}$[5])
Alors cette stèle(?)[4]), moi, je (l')ai faite(?)[5]).

^{K}*ja-pa-va-ta* ^{K}*na* ^{K}*já-a-sa-u*(? *ḫà*?) ^{K}*su/a-na-tà*
Or que personne ceci ne change (? brûle?)!

Cette seconde inscription est intéressante, surtout à cause du nom divin ^{dieu}*Ma-ru-tà-ka-s*, qui rappelle le nom des *Maruts*, divinités védiques de l'orage, d'une part, et peut-être aussi d'autre part, le nom du dieu cassite *Maruttaš* (quoique celui-ci soit identifié au dieu babylonien *Ninurta*), p. ex. dans le nom du roi babylonien *Nazi-Maruttaš*. Le fait que les Mitanniens, d'origine indienne, étaient voisins des «Hittites» hiéroglyphiques, suffit sans doute à expliquer l'existence de ce nom divin aussi dans les inscriptions «hittites»-hiéroglyphiques. Le suffixe *-ka-* de *Marutakas* représente probablement le suffixe indo-européen *-ko-*. Le nom *Marutakas* ne signifierait-il pas à peu près «le (dieu) Marutéen»?

Je veux encore mentionner que, dans une autre inscription «hittite»-hiéroglyphique, non publiée jusqu'ici, est également nommée, après la déesse *Kupapas*, une divinité [?] [?] , [$^{dieu?}$] *Ma-ru-tà*[*-ka*?]*-s*. J'espère publier une autre fois cette nouvelle incription.

---

1) Ou *Duḫa*(?)- ? Voir IHH 310.

2) *Dû*(?)*-Dadâmemas* (= «le dieu *Dadâmemas* (est) grand-père»?) semble être l'auteur de l'inscription.

3) Le mot *là-tà-tà-s* est peut-être un titre, dont dépendrait le nom précédent *Marutakas*, comme génitif.

4) Pour ce mot, voir IHH 259, n. 5.

5) Pour ce verbe, cf. peut-être la forme *i-ja-ja*$^{(r)}$*-ta*$^{(r)}$ «ils ont fait(?)», dans IHH 232, n. 8; voir aussi ibid. 251, n. 8. [Cf. également Meriggi, Bauinschr. in «heth.» Hierogl. 127.]

VERTRÄGE AUS DER ZEIT DER 3. UR-DYNASTIE.[1]

Von

A. Ungnad.

Einige Verträge aus der Zeit der 3. Ur-Dynastie, die die Universität Jena vor dem Kriege erwarb, seien hier in Autographie mitgeteilt. Eine eingehende Bearbeitung soll hier nicht geboten werden, da der wahre Wert solcher Urkunden nur in größerem Zusammenhang hervortritt. Wir beschränken uns deshalb auf kurze Inhaltsangaben.

1. Sklavenkauf (BJ 71).

Ur-Enlila kauft eine Sklavin Anum-imdi(?) für 5 Kur Gerste von Ur-Dumuzida. 5 Zeugen. Siegel des Schreibers Ur-[Ababa]. — 3. Jahr des Ibi-Sin.

2. Fruchtdarlehen (BJ 72).

Ur-Šulpaë leiht von Lugal-medinga 1 Kur Gerste zu 20% Zins. 2 Zeugen. Siegel des Schuldners. — 3. Jahr des Ibi-Sin.

3. Silberdarlehen (BJ 73).

Ur-Gula leiht von Lugal-medinga ½ Sekel Silber zu 20% Zins. 2 Zeugen. Siegel des Schuldners. — 3. Jahr des Ibi-Sin.

4. Fruchtdarlehen (BJ 74).

Ur-amaša(?) leiht von Ur-šumaḫ 1 Kur Gerste zu 10% Zins. 2 Zeugen. Siegel des Schuldners. — 3. Jahr des Ibi-Sin.

Beachtenswert ist die Phrase *á lugal-kù-zu-ta zi-zi-dam*, das wäre akkadisch *idam ištu L. inasaḫ* (oder *inaši, iṣabat*) „den Lohn wird er von L. abziehen". Wahrscheinlich ist L. eine dem Gläubiger vom Schuldner zur Verfügung gestellte Pfandperson, die die Schuld abzuarbeiten hat und dafür keinen Arbeitslohn erhält. So erklärt es sich wohl auch, daß eine Klausel betreffs der Rückzahlung des Darlehens fehlt.

5. Fruchtdarlehen (BJ 75).

Lu-eškuga leiht von Ur-nigingar $8^4/_5$ Kur Gerste zum Ankauf von Rohr zu 30% Zins. Keine Zeugen. Siegel des Schuldners. — 8. Jahr des Gimil-Sin.

---

[1]) Mit zwei Tafeln.

1. BJ 71.

Vs.

Rs.

2. BJ 72.

Vs.

Rs.

3. BJ 73.

Vs. Rs.

5 10

4. BJ 74.

Vs. Rs.

5 10

5. BJ 75.

Vs. Rs.

5



A. Felsenzeichnungen aus Haurain im Kurdistan.
Nach C. J. Edmonds.





B—C. Felsenzeichnungen aus Langar Kischt im Pamir.
Nach A. M. Tallgren.

PRÄHISTORISCHE FELSENZEICHNUNGEN AUS VORDERASIEN.[1])

Von

Stefan Przeworski.

Die archäologischen Forschungen der allerletzten Jahre haben uns die langersehnten ersten Denkmäler der paläolithischen Felskunst Vorderasiens gebracht. In der Jüdischen Wüste am Wadi Chareitun in der Höhle von Umm Katafa hat der um die prähistorische Erschließung Syriens und Palästinas hochverdiente *R. Neuville* einen prachtvollen Tierfries festgestellt, worüber bisher bloß eine vorläufige Mitteilung vorliegt.[2]) Nicht viel später entdeckten *N. Glueck* und *G. Horsfield* die vorgeschichtlichen Felsgravierungen bei Kilwa in Transjordanien, an der Stele, wo sich die Wege von Akaba nach Dschauf und von Amman nach Teima kreuzen.[3])

Dank diesen Neufunden gewinnen unsere Kenntnisse von den Anfängen des Kulturlebens in Vorderasien eine glückliche Bereicherung.[4]) Zu den Steinartefakten, zu den Knochenresten der Fauna, zu den Skelettfunden des Menschen, zu den vereinzelten Beispielen der paläolithischen Kleinkunst treten jetzt als wichtiges neues Material die Felsdenkmäler hinzu, wie sie seit langem aus verschiedenen anderen Gebieten der Alten Welt dem Steinzeitforscher bekannt sind.

Unter diesen Umständen wäre es vielleicht angebracht, einige wenig berücksichtigte vorgeschichtliche Felsenzeichnungen aus Vorderasien im Folgenden kurz zu erörtern, um ihre Beziehungen zu den erwähnten Neufunden zu überprüfen und ihnen die richtige Stellung innerhalb der vorderasiatischen Kunstentwicklung zuzuweisen. Dies erscheint mir umso wichtiger, als diese Felsgravierungen aus den weiter im Osten Vorderasiens gelegenen Gebieten entstammen, während die Überreste der paläolithischen Kunst in seinem äußersten Westen zutage kamen. Es handelt sich um Felsdenkmäler, die in Nordmesopotamien, im südlichen Kurdistan, sowie im Pamir gelegentlich festgestellt wurden.

Im J. 1927 hat der englische Forscher *C. J. Edmonds*, dem wir wertvolle Aufnahmen mehrerer antiken Felsskulpturen in der Umgegend von

[1]) Mit einer Tafel.

[2]) Illustrated London News, Nr. 4881, 5. Nov. 1932, 370 f. Allerdings wird jetzt dieses Felsdenkmal von Albright, American Journal of Archaeology XXXVIII, 1934, 191 als Phantasie erklärt.

[3]) American Journal of Archaeology XXXVII, 1933, 381 ff., Tf. XXXIX ff.

[4]) Vgl. die klare Übersicht von H. Field, American Anthropologist XXXV, 1933, 51 ff.

Sulejmanije im Südkurdistan verdanken, bei dem Dorfe Haurain im Bereiche von Kara Dagh eine bisher unbekannte Gruppe von Felsenzeichnungen entdeckt (Tf. V, A).[1]) Es sind dies Darstellungen von acht oder neun Steinböcken, deren Größe zwischen 23 und 46 cm schwankt. Sie sind, soweit aus der Aufnahme des Entdeckers ersichtlich ist, auf dem Rande einer glatten Felswand ohne jegliches Ordnungsprinzip, nach links oder nach rechts gerichtet, angebracht. Sämtliche Tiere sind in gleicher Weise dargestellt. Ihre Ähnlichkeit mit den Steinböcken der bemalten Keramik Vorderasiens ist bereits *E. A. Speiser* aufgefallen. Insbesondere laden zu diesem Vergleich die übermäßig großen, weit nach rückwärts gebogenen Hörner ein, die den äußerst schematisierten Tierbildern von Haurain ein wenig Leben verleihen. Deren Körper und die vier Beine sind durch ziemlich dicke, gerade Striche gebildet, also in einer Weise, die in der ältesten Buntkeramik Vorderasiens unbekannt ist,[2]) wohl aber auf den späteren keramischen Erzeugnissen Mesopotamiens und Westirans vorkommt. So findet man auf einer Vase von Tepe Gijan bei Nihavend, die nach *E. Herzfeld*[3]) der etwa mit Susa II gleichzeitigen Stufe II/III angehört, einen durch Striche wiedergegebenen Steinbock, und dasselbe ist auf einem anderen Topfe aus der gleichen Gegend[4]) zu sehen. Außerdem ist bei den Tierbildern von Haurain der Schwanz durch kurzes Aufstülpen der wagerechten Körperlinie angedeutet und in gleicher Weise sind auch ihre Füße durch kurze Umbiegung der Beinlinie nach vorn kenntlich gemacht. Nahezu identisch sind aber die Beine und Füße der Ziege auf einem Gefäßfragment aus Dschemdet Nasr[5]) gezeichnet. Gewisse Anklänge an diese Darstellungsart von Steinböcken lassen sich schließlich in der viel jüngeren Töpferei von Tell Billa IV bei Mossul aus dem Anfang des II. Jht. v. Chr. beobachten,[6]) die auch in einigen anderen Einzelheiten an die Vasenmalerei der Stufe Dschemdet Nasr-Susa II erinnert. Dies alles erlaubt uns die Felsenzeichnungen von Haurain in die I. vordynastische Periode Altmesopotamiens zu datieren. Anscheinend sind sie das Werk derjenigen Bevölkerung Südkurdistans, die in der Höhle von Hazar Merd bei Sulejmanije eine Kulturschicht mit Scherben der bemalten kupfer- und frühbronzezeitlichen Keramik hinterlassen hat.[7])

---

[1]) Geographical Journal LXXII, 1928, 162 f. — Die Gegend untersuchte näher E. A. Speiser, Annual of American Schools of Oriental Research VIII, 1928, 1 ff.

[2]) E. Pottier, Mémoires de la Délégation en Perse XIII, 1912, Tf. XVI, 1.

[3]) Niphauanda: Iranische Denkmäler. I. Vorgeschichtliche Denkmäler. B, 3—4, 1933, Tf. XIV, 6.

[4]) R. Dussaud, Syria XI, 1930, 261, Fig. 20.

[5]) E. Mackay, Report on Excavations at Jemdet Nasr, Iraq: Field Museum of National History, Anthropology Memoirs I, 3, 1931, Tf. LXXX, 1.

[6]) E. A. Speiser, Museum Journal XXIII, 1932, 270 f., 276, Tf. LXXII.

[7]) D. A. E. Garrod, Bulletin of the American School of Prehistoric Research VI, 1930, 31 f.

Mit diesen Felsenzeichnungen von Haurain sind manche Tierbilder von Demir Kapu verwandt, einer Ortschaft, die an der uralten Straße von Nusajbin nach Mossul, unweit der heutigen syrisch-irakischen Grenze, liegt. Dort hat während des Weltkrieges der deutsche Offizier *R. Plüschke* auf den an den Rändern des Tales befindlichen Basaltblöcken unzählige Felsenzeichnungen entdeckt und zeichnerisch aufgenommen. Sie wurden dann von *F. von Luschan* veröffentlicht und knapp besprochen.[1]) Entgegen dessen Annahme, daß die Mehrzahl der Felsbilder aus dem IV. bzw.

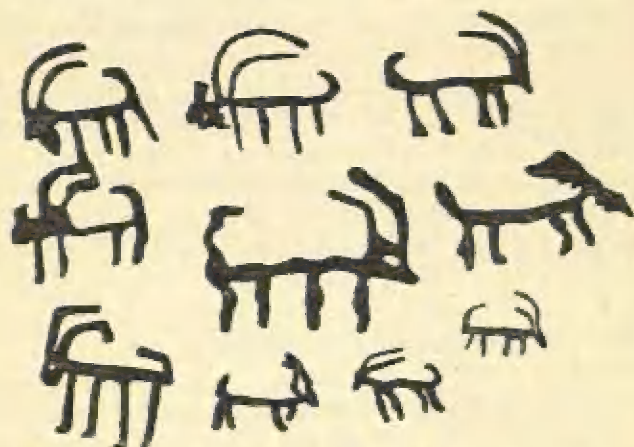


Fig. 1. Felsenzeichnungen aus Demir Kapu, Nordmesopotamien. Nach R. Plüschke und F. von Luschan.

III. Jht. v. Chr. stammt, konnte *V. Müller* die Zugehörigkeit der vereinzelten Darstellungen zu der hurritischen Kunst Nordmesopotamiens und Nordsyriens nachweisen.[2]) Tatsächlich muß sich aber, wie der Entdecker treffend auf Grund der technischen Beobachtungen festgestellt hat, die Herstellung dieser Bilder auf eine sehr lange Zeit erstreckt haben. Es ist dabei wenig wahrscheinlich, daß die ältesten Felsenzeichnungen von Demir Kapu noch tief in das IV. Jht. v. Chr. zurückreichen. Die frühesten von ihnen dürfen wohl mit denjenigen von Haurain ungefähr gleichzeitig sein. Denn auch hier finden sich ziemlich oft Steinböcke dargestellt (Fig. 1), deren Körper und Glieder durch mehr oder weniger dicke und gerade Linien wiedergegeben sind. Dazu kommt als weiteres gemeinsames Merkmal der aufrechtstehende Schwanz hinzu. Im Unterschiede aber zu den Tierbildern von Haurain, bei denen das Maul und der Bart nur ganz schematisch angedeutet sind, werden diese Partien in Demir Kapu etwas voller und naturgetreuer dargestellt. Es ist daher höchtswahrscheinlich, daß

[1]) Zeitschrift für Ethnologie LIV, 1922, 183 ff.
[2]) Zeitschrift für Ethnologie LVI, 1924, 176 ff.

wenigstens ein Teil der Felsenzeichnungen von Demir Kapu, insbesondere diejenigen, welche nach der Bestimmung von *P. Matschie*[1]) Bezoarböcke (Fig. 1) wiedergeben, ebenfalls der I. vordynastischen Periode des Zweistromlandes angehört.

Anscheinend gleichartige Felsenzeichnungen von Steinböcken kamen ferner im Gebiet des Göktschaj-Sees in der Armenischen S. S. R. zum Vorschein. Man hat dort auf einer Felswand sechs oder sieben solcher Tiere mit übermäßig großen Hörnern gefunden. Näheres darüber ist bisher nicht bekannt.[2]) Da aber *H. Breuil*, der die Photographie dieser Felsgravierungen einsehen konnte, auf ihre Verwandtschaft mit der bemalten Keramik von Tepe Mussjan hinweist, so dürfen sie demselben Kreis der vorderasiatischen Felsenzeichnungen zugewiesen werden. Dies umso mehr, als Transkaukasien eine eigene bemalte vorgeschichtliche Töpferei besitzt, die engere Beziehungen zu derjenigen Irans bekundet.[3])

Weitere prähistorische Felsgravierungen von Steinböcken sind aus dem nordöstlichen Grenzgebiet Vorderasiens bekannt. Auf dem Hochlande von Pamir, im Tale des Flusses Pendsch, hat der russische Reisende *A. Bobrinskij*[4]) bei der Ortschaft Langar Kischt mehrere Felsenzeichnungen entdeckt (Tf. V, B—C), die vor kurzem von *A. M. Tallgren*[5]) mit den mittelasiatischen Felsdenkmälern in Verbindung gebracht wurden. Der Stil dieser Tierbilder zeigt aber unzweideutige Berührungen mit der iranischen Buntkeramik, u. zw. mit derer späteren Entwicklungsstufen, was beim ersten Anblick derart auffällt, daß das Heranziehen besonderen Beweismaterials sich eigentlich von sich selbst erübrigt. Insbesondere lassen sich manche Analogien aus dem nächstliegenden Fundorte dieser Keramik — Tepe Hissar I bei Damghan in Nordostpersien, anführen. Das große Hörnerpaar, der üppige Bart, die hohen und dünnen Beine — dies alles finden wir sowohl bei den Steinböcken von Tepe Hissar I,[6]) wie bei denjenigen aus Pamir. Das kleinere Tier von Langar Kischt (Tf. V, B) hat außerdem den Hinterteil des Leibes von gleicher Form, wie einige Steinböcke von Tepe Hissar I.[7]) Anders aber als in der Vasenmalerei von Susa I und Tepe Hissar I haben sämtliche Tierfiguren von Langar Kischt doppelte Beine, worin sie sich bereits den mehr realistischen Darstellungen von Susa II[8]) nähern. Auch die Behandlung des Tierkörpers auf dem zweiten Felsdenkmal von Langar Kischt (Tf. V, C) ist vollkom-

---

1) Zeitschrift für Ethnologie LIV, 1922, 192 ff.

2) O. G. S. Crawford, Antiquity VI, 1932, 480.

3) St. Przeworski, Światowit XV, 1933, 30 ff.

4) Gorcy verchovjev Pjandža 1908. Mir ist diese Publikation leider unbekannt.

5) Eurasia Septentrionalis Antiqua VIII, 1933, 187 ff., Fig. 18 f.

6) E. F. Schmidt, Museum Journal XXIII, 1933, Tf. LXXXVII.

7) E. F. Schmidt, a. a. O., Tf. LXXXIII, A und LXXXVI, C.

8) Vgl. die Zusammenstellung bei H. Frankfort, Archeology and the Sumerian Problem (Studies in Ancient Oriental Civilization, No. 4) 1932, 67, Fig. 8.

men abweichend von dem im Susa I und Tepe Hissar I üblichen Schema. Durch seine längliche, rechteckige Form ähneln diese Tierfiguren denjenigen von Haurain und Demir Kapu. Außerdem verdient es besonderer Beachtung, daß oberhalb des kleineren Steinbocks (Tf. V, B) eine große menschliche Hand eingeritzt erscheint. Bekanntlich gehört sie zum symbolischen Apparat der altvorderasiatischen Welt, wie dies das von *A. Grohmann*[1]) zusammengestellte Material bezeugt,[2]) so daß sich auch darin die Zugehörigkeit der Felsenzeichnungen von Langar Kischt zu diesem Kulturkreise äußert. Soweit man also auf Grund aller dieser Parallelen urteilen kann, fallen die Felsenzeichnungen von Langar Kischt annähernd in



Fig. 2. Fragment eines bemalten Tongefäßes aus Afghanistan. Leningrad. Museum für Anthropologie und Ethnographie. Nach Vischnevskij.

die Übergangszeit zu Susa II, wobei das Bild des einzelnen Steinbockes (Tf. V, B) ein wenig älter zu sein scheint, als die andere Komposition (Tf. V, C). Auch hier im Pamir sind engere Beziehungen zur lokalen bemalten Keramik zu vermuten, deren Vorhandensein wohl angenommen werden kann. Denn der benachbarte Afghanistan, so unerforscht in dieser Hinsicht er auch ist, hat schon vereinzelte Proben derselben geliefert, die im Museum für Anthropologie und Ethnographie der Akademie der Wissenschaften in Leningrad aufbewahrt werden (Fig. 2).[3]) Das Land ist in dieser Beziehung ein großes Übergangsgebiet von der beludschistanischen Provinz der bemalten Keramik, die ebenfalls Darstellungen von

[1]) Göttersymbole und Symboltiere auf südarabischen Denkmälern: Denkschriften der Akademie der Wissenschaften in Wien, Bd. 58, 1, 1914, 44 ff., Fig. 102 ff.

[2]) Bronzehände, die in Luristan (A. Godard, Les bronzes du Luristan: Ars Asiatica XVII, 1931, Tf. XXIX, 107) und Koban (F. Hančar, Eurasia Septentrionalis Antiqua IX, 1934, 93, Fig. 34) zutage kamen, gehören ebenfalls in denselben Vorstellungskreis.

[3]) B. N. Vischnevskij, Der vorgeschichtliche Mensch in Russland, in: Osborne, Der altsteinzeitliche Mensch 1924, 483, Fig. 10, 6 (russ.). Die Scherben wurden im J. 1920/21 von *Dr. M. T. Vetscheslov*, dem Arzt der russ. Gesandtschaft in Kabul, gesammelt. Ich verdanke diese Mitteilung, sowie die hier abgebildete Zeichnung der Freundlichkeit von *Prof. A. A. Zacharov* (Moskau).

Wildziegen kennt,[1]) zu der chorassanisch-turkestanischen, welche anscheinend auch das Hochland von Pamir mit einschließt. Vielleicht werden doch einmal in diesem Schlupfwinkel kupferzeitliche Reste zum Vorschein kommen, womit die Felsbilder des Pendsch-Tales aus ihrer einstweiligen Isoliertheit hervortreten werden.[2])

In verschiedenen Gegenden Vorderasiens sind uns also prähistorische Felsenzeichnungen erhalten geblieben, die aus mannigfachen Gründen als eine Gruppe betrachtet werden müssen. Überall wird mit Vorliebe das Jagdwild der vorderasiatischen Gebirgslandschaft — der Steinbock, dargestellt. In der stilistischen Auffassung dieses Tieres nähern sich die betreffenden Felsdenkmäler der Vasenmalerei der angrenzenden Gebiete.[3]) Auch darüber hinaus verraten ihre allgemeinen Züge unverkennbare Verwandtschaft mit der Buntkeramik Vorderasiens, u. zw. mit derer späteren Stufe, die im Iran durch die Ware von Susa II, im Zweistromlande durch diejenige von Dschemdet Nasr am besten repräsentiert wird. Daneben ist gewisse stilistische Verwandtschaft zwischen den einzelnen Felskompositionen nicht zu verkennen. Anscheinend wurden sie alle mit der gleichen Technik ausgeführt. Man hat sich für dieselbe nur bei den Tierbildern von Demir Kapu interessiert. Dort wurden sie mit einem spitzen Werkzeuge in die Oberfläche der Steine eingeschlagen, so daß die Rinde derselben absprang und ein flaches Tiefrelief entstand. Daher der strichartige Charakter aller dieser Felsenzeichnungen, der besonders bei den Tierfiguren von Haurain zum Ausdruck kommt.

Der Vergleich dieser spätkupferzeitlichen Felsenzeichnungen Vorderasiens mit den paläolithischen und neolithischen Felsgravierungen von Kilwa ist für das richtige Verständnis und die Würdigung der ersteren ungemein lehrreich. Dort wurden die Tierfiguren in Umrißzeichnung und in ansehnlichen Dimensionen dargestellt. Die paläolithischen Tierbilder zeichnen sich durch Lebhaftigkeit der Bewegung und große Naturwahrheit aus, demgegenüber die Tierfigur aus der jüngeren Steinzeit[4]) vollkommene Starrheit und Mangel an Bewegung bekundet. Dies ist auch für die Felsenzeichnungen von Demir Kapu, Haurain und Langar Kischt charakteristisch, die sich, abweichend von den steinzeitlichen Tierbildern von Kilwa, durch geringe Masse, lineare Behandlung der Figuren und eigentümliche

[1]) H. Frankfort, a. a. O., 68, Fig. 9.

[2]) Ich behalte mir vor, in einem künftigen Aufsatze die Beziehungen der östlichen Randgebiete der altvorderasiatischen Welt zum Westen ausführlicher zu besprechen.

[3]) Es wird vielleicht nicht ohne Interesse sein, diese Darstellungen der Steinböcke in der vorderasiatischen Kunst mit denjenigen der späteren Phase der Tripolje-Kultur (2500—2000 v. Chr.), z. B. in der bemalten Keramik von Krutoborodincy (Bogajevskij, Ethnology, Folklor and Archaeology in U. S. S. R. IV, 1933, 31, Fig. 28), zu vergleichen, um die völlig verschiedentliche Behandlung desselben Tiermotivs in den beiden Kunstkreisen zu beobachten.

[4]) A. a. O., 386, Tf. XLV, 1.

Intaglio-Technik auszeichnen. Ihnen scheint die vereinzelt stehende kleine Steinbockfigur von Kilwa[1]) verwandt zu sein.

Seit ihren Anfängen im Paläolithikum hat die Felskunst Vorderasiens bis in die Spätkupferzeit große Entwicklung und bedeutende Umwandlungen durchgemacht. Alle diese Felsenzeichnungen, die Glieder einer langen Entwicklungsreihe repräsentieren, sind bloß Vorgänger der monumentalen Felsskulptur Vorderasiens, die mit der sumero-akkadischen Periode einsetzt und an verschiedenen Orten der Gebirgszone bis in die sasanidische Zeit viele Prachtwerke schafft.[2]) Wie in keinem anderen Lande, läßt sich in Vorderasien die ununterbrochene Tradition der Felskunst seit der älteren Steinzeit nachweisen und verfolgen. Hoffentlich wird eine genaue Durchforschung seiner Gebirgswelt uns noch mit weiteren Felsdenkmälern aus den frühesten Kulturperioden Vorderasiens bereichern.[3])

---

[1]) A. a. O., 386, Tf. XLV, 2.

[2]) Zusammenfassend E. Unger, Reallexikon der Vorgeschichte IV, 1925, 205 ff., wozu verschiedene Neufunde der letzten Jahre hinzutreten.

[3]) Von einer prähistorischen Felsenzeichnung eines Steinbocks in der Umgegend von Firusabad bei Kermanschah in Westpersien berichtet E. Herzfeld, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft N. F. V, 1926, 229. Außerdem sind unter einem achämenidischen Felsgrabe bei Dinu am linken Ufer des Gamas-ab verschiedene Felsgravierungen angebracht, unter denen auch ein Steinbock zu sehen ist: J. de Morgan, Mission scientifique en Perse IV, 1896, Tf. XXXII, der jedoch von den hier behandelten Tierbildern stilistisch ganz verschieden ist und einer bedeutend späteren Periode angehört. Die genaue Durchsicht der älteren Reisewerke würde sicherlich gewisse Nachlese bringen. So erwähnt E. Banse, Die Türkei 1916, 3 A., 386, bei der Beschreibung der Landschaft Midian in Nordarabien „Bergstöcke, an denen die Hände längst vergessener Völker Bilder von Tieren ... eingekritzt haben".

PARERGA BABYLONICA XV–XVI.

Von

M. San Nicolò.

Leopold Wenger zum 4. September 1934
in aufrichtiger Verehrung zugeeignet.

XV. Zwei seltene neubabylonische Vertragstypen.

In meinen Bemerkungen zur neubabylonischen Adoption in der Sav. Z. 50 (1930), S. 445 ff., habe ich die verhältnismäßig große Seltenheit von Adoptionsverträgen aus der jüngsten Periode der babylonischen Rechtsentwicklung hervorgehoben. Obwohl auch in den Rechtsurkunden dieser Zeit ziemlich häufig von *ana mârûti liqû* beziehungsweise *nadânu* „zur Sohnschaft nehmen“ bzw. „geben“ die Rede ist, konnte ich damals nicht mehr als drei selbständige Adoptionsverträge anführen, von denen außerdem eigentlich nur Br. Mus. 84-2-11, 78[1]) eine echte Adoption enthält. Erfreulicherweise bringen jetzt die von Pohl herausgegebenen Neubabylonischen Rechtsurkunden aus den Berliner staatlichen Museen I (Analecta Orientalia 8) noch ein viertes Stück,[2]) welches, abgesehen von der sehr erwünschten Bereicherung des neubabylonischen Adoptionsmaterials, auch sonst eine Reihe von beachtenswerten Einzelheiten aufweist. Pohl I 14 aus dem Jahre 573/2 v. Chr. lautet:

^{Id}in-nin-šumu-ibni apil-šú šá ^{Id}nabû-aḫḫê^{meš}-šullim
a-na pa-ni ^{f}bal-ta-a mârat-su šá ^{d}nabû-aḫḫê^{meš}-šullim
aḫâti-šú il-lik-ma ki-a-am iq-bi um-ma
^{I}ilu-dan-nu-aḫḫê^{meš}-ibni mâru-ú-ka mâr 17 u_4-mu
bi-in-ni-im-ma lu-rab-bi-ma lu-ú mâru-ú-a šu-ú
^{f}bal-ta-a ta-aš-me-šu-ma ^{I}ilu-dan-nu-aḫḫê^{meš}-ibni
mâru-ú-šú mâr 17 u_4-mu a-na mâru-ú-tu
ta-ad-da-áš(?)-šú a-na tar-ten-nu šá ^{I}la-ba-ši
mâri-šú il-ṭu-ur-šú ma-la ûmu^{meš} šá ^{f}bal-ta-a
ḫa-ri-'-ú-tu[3]) *te-ep-pu-šu ^{I}ilu-dan-nu-aḫḫê^{meš}-ibni*

[1]) Lediglich bei Kohler-Peiser, Aus dem Babyl. Rechtsleben I, S. 10 in einer in manchen Einzelheiten heute schon überholten Übersetzung mitgeteilt.

[2]) Ein fünfter Adoptionsvertrag aus Privatbesitz wird von Revillout, PSBA. 9 (1887), S. 5 ff. des SA. leider nur auszugsweise besprochen.

[3]) *ḫa-ri-'-ú-tu* für *ḫarimûtu*. Wie mir Prof. Ungnad freundlichst bestätigt, erklärt sich diese Schreibung daraus, daß damals *m* vielfach bereits wie *w* gesprochen wurde: daher *ḫarimûtu* > *ḫariuûtu* > *ḫari'ûtu*. Das bietet mir jetzt auch die Erklärung für den abwechselnden Gebrauch von *kûmu (ku-mu, ku-um)* und *kû (ku-ú)* „anstatt,

ina pâni-šú i-rab-ba-' u$_4$-mu ^{f}bal-ta-a
a-na bît ^{h}mâr-bânî^{ú} ta-at-tal-ku ⅓ šiqil kaspu
ku-um šu-ku-ul-lu u ru-ub-bu-ú
šá ^{I}ilu-dan-nu-aḫḫê^{meš}-ibni akâlu$^{hi.a}$ šikâru$^{hi.a}$ ṭâbtu$^{hi.a}$
15 *saḫ-li-e šamnu mu-ṣip-tum šá ^{f}bal-ta-a*
i-nam-din ^{Id}in-nin-šumu-ibni ina ^{d}a-num
u ^{d}iš-tar it-me ki-i a-ki-i ṭa-ab-tum
u a-ki-i aḫu-ú-tu ^{I}ilu-dan-nu-aḫḫê^{meš}-ibni
a-na ^{Id}nabû-zêru-lìšir aḫi-iá u ^{f}e-šir-tum
20 *aḫâti-iá ad-dan-nu ^{I}ilu-dan-nu-aḫḫê^{meš}-ibni u ^{I}la-ba-ši*
^{d}bêlit uruk^{ki} u šarru it-ti a-ḫa-meš i-pal-la-ḫu-'
^{h}mu-kin-nu (5 Zeugen und der Schreiber)
28 *a-ba-tum ^{arah}du'ûzu ûmu 8^{kám} šattu 32^{kám}*
^{Id}nabû-kudurri-uṣur šar bâbili^{ki}
30 *šá dib-bi an-nu-tu ú-šá-an-nu-ú*
^{d}a-num u ^{d}iš-tar ù a-di-e
šá ^{Id}nabû-kudurri-uṣur šar bâbili^{ki}
ḫa-laq-šú liq-bu-ú

„Innina-šumu-ibni, Sohn des Nabû-aḫḫê-šullim, kam zu Baltâ, der Tochter des Nabû-aḫḫê-šullim, seiner Schwester, und sprach folgendermaßen, also: «Ilu-dannu-aḫḫê-ibni, deinen Sohn, ein Kind von 17 Tagen, (5) gib mir, ich will (ihn) großziehen (und) er sei mein Sohn.» Baltâ erhörte ihn und den Ilu-dannu-aḫḫê-ibni, ihren Sohn, ein Kind von 17 Tagen, gab sie ihm zur Sohnschaft.

Als jüngeren (Sohn hinter)[1]) dem Lâ-bâši, seinem (leiblichen) Sohne, hat er ihn (ein)geschrieben. Solange Baltâ (10) Hierodulendienst machen wird, wird Ilu-dannu-aḫḫê-ibni bei ihr aufwachsen. Sobald Baltâ zum Hause eines Freien gehen wird, wird er (d. h. Innina-šumu-ibni) ⅓ Sekel Silber für die Ernährung und das Großziehen des Ilu-dannu-aḫḫê-ibni (und für) Speise, Trank, Salz, (15) Senf, öl (und) Kleidung(?)[2]) der Baltâ (ihr) geben.

als Ersatz für“ usw. Auch hier handelt es sich um dasselbe Wort und nicht um zwei Wörter gleicher Bedeutung, wie ich noch diese Ztschr. 6 (1934), S. 339, 2 angenommen hatte.

[1]) *tartennu* „zweitklassig“ bezeichnet auch den zweiten, jüngeren Sohn, jüngeren Bruder im Gegensatz zu *mâru* oder *aḫu rabû*, dem ältesten Sohn bzw. Bruder; vgl. außer der diese Ztschr. 6 (1934), S. 196 erwähnten Tontafelinschrift Assurbanipals, Vs. 16 f.: *aḫi-ia tar-ten-ni* ... *aḫi-ia ṣiḫri* „meinen jüngeren Bruder ... meinen jüngsten Bruder“, die gleich zu besprechenden Adoptionsverträge aus Nuzi, sowie unter den neubabylonischen Urkunden Nbn. 65, 8 ff.: *mâr-šú rabû^{ú}* .. *mârê^{meš}-šú tar-ten-ni^{meš}*; VS. V 43/44, 10 f. (= San Nicolò-Ungnad, Neubabyl. Rechts- und Verwaltungsurkunden I Nr. 19; abgek. NRV.). Auch in dem von Revillout, a. a. O. (oben S. 16, 2) mitgeteilten Vertrag wird der Adoptivsohn als *mâru tartennu* der Adoptiveltern bezeichnet.

[2]) Über *muṣiptum* vgl. zuletzt NRV. I Nr. 532, Anm. 2 und Nr. 668, Anm. 9.

Innina-šumu-ibni hat beim Gott Anu und der Göttin Ištar geschworen: « Wahrlich, guter Gesinnung und Bruderschaft gemäß werde ich den Iludannu-aḫḫê-ibni dem Nabû-zêru-lišir, meinem Bruder, oder der Eširtu, (20) meiner Schwester, nicht geben. » — Ilu-danne-aḫḫê-ibni und Lâ-bâši sollen der Herrin von Uruk und dem König miteinander dienen.

Zeugen: (es folgen die Namen von fünf Zeugen und des Schreibers).

(28) Abatu, den 9. Dumuz, 32. Jahr des Nabû-kudurri-uṣur, Königs von Babylon.

(30) Wer diese Abmachungen ändert, dessen Untergang mögen der Gott Anu und die Göttin Ištar, sowie die Bestimmungen des Nabû-kudurri-uṣur, Königs von Babylon, befehlen."

Formell ist der Vertrag wie Br. Mus. 84-2-11, 78 eine sogenannte Zwiegesprächsurkunde, die auch bei Eheverträgen in dieser Zeit bevorzugte Urkundenform.[1]) Der Adoptierte ist der uneheliche Sohn einer Hierodule *(ḫarimtu)*[2]) und wird von seinem mütterlichen Oheim *ana mârûti* angenommen. Das Kind ist erst 17 Tage alt, hat aber bereits einen Namen erhalten.[3]) Im formularen Aufbau des Vertrages ist vor allem die Wendung *lu-ú mâru-ú-a* „er sei mein Sohn" (Z. 5) zu beachten,[4]) weil sie, wie schon David betreffs des altbabylonischen Rechtes vermutet,[5]) einen Hinweis auf die Verwendung von *verba solemnia* bei Begründung des Adoptionsverhältnisses bieten könnte.[6]) Sie findet allenfalls ihre Parallele in der Klausel *lu-ú aššati ši-i* „sie sei meine Ehefrau" in den zwischen dem Bräutigam und dem Muntwalt der Braut abgeschlossenen neubabylonischen Eheverträgen;[7]) denn auch diese Formel könnte

[1]) Vgl. darüber meine Beiträge zur Rechtsgeschichte im Bereich der keilschr. Rechtsquellen, S. 152 ff.

[2]) An sich ist *ḫarimtu* die „Dirne" (vgl. auch Schott, ZA. NF. 8 [1934], S. 99 f.), hier aber doch wohl „Tempeldirne". Der Ausdruck ist mir in den neubabylonischen Urkunden bisher nicht begegnet, kommt aber bekanntlich sowohl in den sumerischen Stadtrechten (UM. I2 102, Vs. col. II), als auch in der Serie *ana ittišu* vor, worin von ehelichen Verbindungen mit einer solchen *ḫarimtu* die Rede ist; vgl. u. a. Meissner, AOTU. II 1, S. 33. In der Kleiderordnung des mittelassyrischen Rechtsbuches (§ 40) werden ihr im Gegensatz zur *esirtu* und der verheirateten *qadištu* schwere Strafen angedroht, wenn sie verhüllt auf dem Platz sich ergehen sollte; vgl. weiter § 51.

[3]) Dagegen ist z. B. die kleine Tochter des Ardija in dem unten folgenden Ammenvertrag noch namenlos. Über die Namensgebung an Neugeborene vgl. Meissner, Babylonien und Assyrien I, S. 394.

[4]) Vgl. auch Br. Mus. 84-2-11, 78 und Peiser, KB. IV, S. 238 ff. XXIII, Z. 8.

[5]) Die Adoption im altbabylonischen Recht (1927), S. 79 f.

[6]) Zu den analogen förmlichen Rechtsbehauptungen bei strittigen Statusfragen vgl. meinen Aufsatz in der Sav. Z. 50 (1930), S. 454 f.

[7]) Vgl. u. a. VS. VI 3, 6 f.; VS. VI 95, 6 (= NRV. I Nr. 1, Anm. 6 und Nr. 3, Anm. 4); Nbk. 101, 4; Strassmaier, Liverpool 8, 6; Ner. 13, 5, sowie den Ehevertrag aus Nêrab in Syrien, RA. 25 (1928), S. 65 f. Nr. 23, Z. 5; vgl. aber auch YBT. VI 188, 8.

die Worte enthalten, die tatsächlich beim Eheschließungsakt zur Anwendung kamen.

Eine Regelung des auch in neubabylonischer Zeit durch die echte Adoption immer begründeten Erbanspruches des Adoptierten gegenüber dem Adoptanten ist in unserer Urkunde im Gegensatz zu Br. Mus. 84-2-11, 78, worin mit der Annahme an Kindes Statt die sofortige Vergabung eines Teiles des väterlichen Vermögens auf der gleichen Tafel verbunden erscheint, lediglich durch die Worte *a-na tar-ten-nu šá L. mâri-šú il-ṭu-ur-šú* „als jüngeren (Sohn hinter) dem L., seinem (leiblichen) Sohn, hat er ihn (ein)geschrieben" angedeutet. Daraus ergibt sich, daß zwar auch im vorliegenden Falle erbrechtliche Verfügungen im Zusammenhang mit der Adoption getroffen worden sind, aber das betreffende Rechtsgeschäft hat hier eine selbständige außerhalb der *mârûtu*-Tafel stehende Beurkundung gefunden.[1]) Über den Inhalt der Verfügungen erfahren wir nur, daß Ilu-dannu-aḫḫê-ibni nicht als ältester Sohn, sondern als zweiter hinter dem leiblichen Sohn des Innina-šumu-ibni eingesetzt wurde und daher zweifellos auch einen geringeren Erbteil eingeräumt erhalten haben dürfte.[2])

Eine derartige Zurückstellung des Adoptivsohnes gegenüber dem leiblichen Erben erscheint durchaus begreiflich. Sie ist bereits in Altbabylonien neben dem umgekehrten Fall oder gleichmäßiger Teilung nicht selten gewesen[3]) und begegnet auch in anderen Rechtskreisen des Zweistromlandes, allerdings meistens in Form eines erbrechtlichen Vorbehaltes zugunsten etwa nachträglich gezeugter Söhne, weil in der überwiegenden Anzahl der Fälle der Adoptierende zur Zeit der Kindesannahme (noch) söhnelos ist. So wird in manchem *duppi mârûti* aus Nuzi für den Fall, daß der Adoptierende einen leiblichen Sohn erhalten sollte, verfügt, daß dieser als Erstgeborener gelte und somit eine doppelte Erbportion erlange, während der Adoptierte die Rechte eines jüngeren Sohnes genießen soll. Es heißt z. B. in HSS. V 67, 8 ff.: *šum-ma mâr-šú ša* [I]*šu-ri-ḫi-ili it-tab-ši rabû 2-ni-šú zitta i-liq-qì ù* [I]*še-en-ni-ma te-ir-te-en-nu ki šêpi-šu-ma zitta*[meš] *i-liq-qì* „gesetzt, ein Sohn des Šuriḫili ist vorhanden, so ist er der älteste (und) nimmt einen doppelten Anteil, während Šennima (d. h. der Adoptierte) der jüngere ist (und) Anteile gemäß seinem Fuß (d. h. seiner Reihenfolge) nehmen wird."[4]) In der gleichen Weise bestimmt der Adoptionsvertrag KAJI. 1 aus Aššur (mittel-

1) Vgl. z. B. VS. V 47 (= NRV. I Nr. 21) anläßlich der Adoption des Iddina-Nabû, der allerdings einziger Sohn ist.

2) Vgl. die mütterliche Teilung der Frau Kaššâ in VS. V 43/44 (= NRV. I Nr. 19), bei welcher der ältesten Tochter *(mârtu rabitu)* ein doppelt so großer Anteil wie ihrer jüngeren Schwester *(mârtu tartennîtu)* ausgesetzt wird.

3) Vgl. zur ganzen Frage des Erbanspruches der Adoptivkinder im altbabylonischen Recht, David, a. a. O. S. 86 ff.

4) Vgl. auch HSS. (= Harvard Semitic Series) V 7, 10 ff.; HSS. V 60, 8 ff.;

assyrische Zeit), daß, wenn die Adoptiveltern noch leibliche Söhne bekommen sollten, der Adoptierte nach Abzug des Vorzugserbteiles für den ältesten Haussohn: *iš-tu aḫḫê*^{meš}*-šu ṣiḫrûti*^{ti} *qa-ta mi-it-ḫa-ar* „mit seinen jüngeren Brüdern hinsichtlich des Anteils gleichgestellt ist" (Z. 23 f.).[1])

Die im Mittelpunkt der altbabylonischen Adoptionsurkunden stehenden Bestimmungen gegen die einseitige Auflösung des Adoptionsverhältnisses[2]) fehlen hier und in Br. Mus. 84-2-11, 78 zur Gänze. Der Vertrag und damit auch das darin begründete Rechtsverhältnis erscheint vor allem durch eine jener allgemeinen Fluchklauseln bekräftigt, wie sie in neubabylonischer Zeit für Rechtsgeschäfte familien- und erbrechtlichen Charakters typisch sind.[3]) Außerdem aber verspricht Innina-šumu-ibni unter Eid, den Adoptivsohn weder seinem Bruder noch seiner zweiten Schwester,[4]) — also den neben Mutter und Adoptivvater nächsten leiblichen Verwandten des Kindes,[5]) — zu „(über)geben", Z. 17 ff. Was wir in diesem Zusammenhang unter dem farblosen *nadânu* zu verstehen haben, läßt sich nur vermuten. Es ist nicht anzunehmen, daß die Geschwister des Adoptierenden das Recht gehabt hätten, das Kind ihrer Schwester entgegen dem Adoptionsvertrag herauszufordern, zumal der Adoptant als ihr Bruder diesem Rechte ebenso nahe gestanden hätte wie sie selber. Man könnte eher an eine gegen die einseitige Lösung des begründeten Adoptionsverhältnisses gerichtete Beschränkung der dem Adoptierenden als Gewalthaber zukommenden Verfügungsbefugnisse über den Adoptivsohn denken, wobei sowohl ein Verzicht auf eine weitere *datio in adoptionem*, als auch die Unzulässigkeit der Begründung eines sonstigen Gewaltverhältnisses über das Kind zugunsten der genannten Personen in Betracht käme.

Warum sollte aber ein derartiges Verbot nur in Bezug auf die nächsten Verwandten des Kindes und nicht gegenüber jedermann ausgesprochen werden? Eine befriedigende Erklärung dafür bietet m. E. der Schlußsatz des Vertrages, welcher den Grund des Verbotes enthalten dürfte: ^{I}*ilu-dannu-aḫḫê*^{meš}*-ibni u* ^{I}*la-ba-ši* ^{d}*bêlit uruk*^{ki} *u šarru it-ti a-ḫa-meš i-pal-la-ḫu-'* „Ilu-dannu-aḫḫê-ibni und Lâ-bâši sollen der Herrin von Uruk und dem König mit einander dienen", Z. 20 f. Das Adoptivkind ist nämlich wie der leibliche Sohn des Innina-šumu-ibni für den Dienst der Ištar von Uruk und des Königs bestimmt, und um die Erhaltung dieses

dazu Speiser, Annual of the American Schools of Oriental Research 10 (1930), S. 7 ff. und S. 30 ff.; Koschaker, OLZ. 1932, S. 401 und ZA. NF. 7 (1935), S. 35.

1) Dazu David, a. a. O. S. 59.

2) Vgl. David, a. a. O. S. 47 ff.

3) Vgl. z. B. VS. VI 61; VS. V 21 (= NRV. I Nr. 2 und Nr. 12); Nbk. 247; Nbk. 283; Nbk. 368; Nbn. 697 TCL. XII 36 u. v. a.

4) D. h. der Eširtu, also nicht der Mutter des Adoptierten, welche Baltâ heißt.

5) Denn das Kind ist selbstredend ein uneheliches, wahrscheinlich sogar *vulgo conceptus*.

palâḫu-Verhältnisses, durch welches der Adoptant auf einen Teil der ihm zustehenden Gewaltbefugnisse über den Adoptierten verzichtet hatte, handelt es sich bei der von Innina-šumu-ibni übernommenen eidlichen Verpflichtung. Der Adoptivsohn muß dem Dienste der Göttin und des Königs vorbehalten bleiben und darf daher selbst zu seinen nächsten Anverwandten, falls sie auf Grund ihrer familienrechtlichen Stellung etwa auf ein *palâḫu* des Kindes Anspruch erheben sollten, nicht in ein solches Verhältnis treten.[1]) Das nähere bleibt freilich noch dunkel, wie ich auch nicht entscheiden kann, welche Wirkungen diese Bewidmung des Ilu-dannu-aḫḫê-ibni auf das begründete Adoptionsverhältnis selbst ausgeübt haben mag.[2])

Schließlich sind bei dem Eide auch noch die Einleitungsworte *a-ki-i ṭa-ab-tum u a-ki-i aḫu-ú-tu* „guter Gesinnung und Bruderschaft gemäß" (Z. 17 f.)[3]) zu beachten, welche mir bisher in einer privatrechtlichen Urkunde noch nicht untergekommen sind.[4]) Sie sollen hier wohl die Vertragstreue des Schwörenden und sein Verhalten zur Schwester charakterisieren.[5])

Zwischen der Erklärung über die Einräumung einer Erbberechtigung für den Adoptierten und dem soeben besprochenen Eid enthält unser Vertrag noch die Bestimmung, daß das Kind zunächst noch bei der Mutter verbleiben soll. Das ist mit Rücksicht auf sein zartes Alter ohne weiteres verständlich; der Adoptivvater wird ihn erst übernehmen wollen, bis es der Ernährung und unmittelbaren Wartung durch die Mutter nicht mehr bedarf. Das ist der Sinn der Worte: *ᴵilu-dan-nu-aḫḫê*^{meš}*-ibni ina pâni-šú i-rab-ba-'* „Ilu-dannu-aḫḫê-ibni soll bei ihr aufwachsen", Z. 10 f. Wenn aber die Mutter inzwischen die Tempelprostitution aufgibt und heiratet, so müßte der Adoptant das Kind schon früher übernehmen. Bei ihrer Verheiratung hat die Baltâ Anspruch auf einen Geldbetrag, sowohl als Ersatz

---

[1]) Über die rechtliche Bedeutung von *palâḫu* als Ausdruck eines der griechischen παραμονή in vielen Beziehungen analogen Gewaltverhältnisses vgl. vor allem jetzt Koschaker, Über einige griech. Rechtsurkunden aus den Randgebieten des Hellenismus, S. 15 f. und S. 78 ff. Den von ihm dortselbst angeführten Belegen möchte ich u. a. noch Nbn. 697, 17 und TCL. XII 36 hinzufügen. Ein Vertrag über *šarra palâḫu* ist auf einer in zwei Exemplaren erhaltenen Tontafel aus Nêrab in Syrien vom Jahre 551/50 v. Chr. beurkundet, RA. 25 (1928), S. 58 f. Nr. 8/9.

[2]) Sollte dadurch der Ilu-dannu-aḫḫê-ibni ein *širku* beziehungsweise *arad-šarri* werden oder bereits geworden sein, so daß die ganze Wirkung der Adoption auf die Einräumung eines Erbrechtes gegenüber dem Adoptanten beschränkt blieb? Ich wage es nicht, diese Frage hier zu entscheiden.

[3]) Vielleicht auch als Hendiadyoin: „entsprechend wohlgesinnter Bruderschaft".

[4]) Vgl. dafür z. B. den El-Amarna-Brief (VAB. 2) Nr. 4, 15: *at-ta ul aḫ-ḫu-ta ù ṭa-bu-ta tu-bi-'-i-ma* „suchtest du nicht Bruderschaft und gute Freundschaft?"; ebenso auch Z. 17.

[5]) Eine Verbindung der Klausel mit *nadânu* (Z. 20) als Zweck der Zuwendung erscheint mir ausgeschlossen, da man dafür niemals *aki*, sondern stets *ana* verwendet; man sagt *ana aḫûtu nadânu* „zur Bruderschaft geben".

der Auferziehungskosten des Kindes *(ku-um šu-ku-ul-lu u ru-ub-bu-ú šá I.,* Z. 13 f.), als auch als eigene Alimentation für die Zwischenzeit (Z. 14 f.).

Diese zugesagte Leistung darf nicht mit dem in altbabylonischer Zeit namentlich bei der unechten Adoption vom Adoptanten den leiblichen Eltern des Kindes häufig entrichteten „Säugegeld, Adoptionsgeschenk" oder „Silber für die Aufziehung"[1]) auf eine Linie gestellt werden. Denn dort handelt es sich um eine Art Entgelt für die Hingabe zur Adoption und jedenfalls um den Ersatz bereits aufgewendeter Kosten, während in unserem Vertrag die Leistung erst wegen künftiger Kosten geschuldet wird und außerdem der Mutter nur bei ihrer Verheiratung zusteht. An sich ist übrigens der versprochene Betrag von einem Drittel Silbersekel, wie die nun gleich folgende Urkunde zeigt, sehr gering; denn in BE. VIII_1 47 wird der gleiche Betrag als monatlicher Lohn für die Amme vereinbart.

Der Ammenvertrag BE. VIII_1 47,[2]) die einzige mir bekannte Geschäftsurkunde dieser Art, stammt aus dem Jahre 551/50 v. Chr. und lautet:

^{f}ur-ki-šar-rat mârat-su šá ^{Id}nabû-na-kut-tú-al-si[3])
mu-še-ni-iq-qi-ti mârat-su šá ^{I}ardi-ia
apil-šú šá ^{I}gi-mil-lu apil ^{I}êpeš^{eš}-ili a-di-i pa-ra-su
tu-šak-ka-al-la arḫi šul-lul-tú 1 šiqil kaspu
^{I}ardi-ia a-na ^{Id}nabû-na-kut-tú-al-si i-nam-din
^{f}ur-ki-šar-rat mârat-su šá ^{I}ardi-ia
ul tu-maš-šar a-di qí-ti šá ^{arah}ulûlu ša šatti 6^{kám}
[a-na a-ša]r(!)[4]) *šá-nam-ma ul tal-lak ul-tu*
[ûmu 1^{kám} šá ^{ara}]^{h}tašritu šá šatti 5^{kám} ^{f}ur-ki-šar-rat
[mârat-su šá ^{I}ar]di-ia tu-šak-ka-al-la ta[k(?)-...]
[ina qí-ti šá ^{a}]^{rah}ulûlu šá šatti 6^{kám}
[x šiqil kasp]u šîm ..-..-ra[5]) *^{I}ardi-ia*
[a-na ^{Id}nabû]-na-kut-tú-al-si i-na[m-din]
[^{h}mu-kin-nu] (3 Zeugen und der Schreiber)

---

[1]) Vgl. VS. VII 10/11, 16 ff. (HG. III 32); BE. VI_2 4, 8 (HG. IV 781); TD. 146, 6 (HG. V 1088); EG. 68, 10 (HG. VI 1422); Waterman 54, 8 (HG. VI 1424); CT. XXXIII 40, 6 (HG. VI 1426); dazu Koschaker, Bem. zu HG. VI 1422 und David, a. a. O. S. 53 f. und S. 82 f. Die Zahlung eines „Säugegeldes" *(têniqum)* an die Eltern kann übrigens auch bei der echten Adoption mit Erbeinsetzung vorkommen; vgl. VS. VIII 127, 27 (HG. III 17).

[2]) Zum größten Teil auch schon von Meissner, MVAG. 15 (1910), S. 518 f. mitgeteilt.

[3]) So nach Meissner, a. a. O. S. 519, 2 richtig zu lesen, anstatt *^{Id}nabû-na-lat-tú-šak-si* in Clays Eigennamenverzeichnis zu BE. VIII_1.

[4]) Die Spuren passen zwar nicht gut zu *[a-ša]r*, vgl. aber unten.

[5]) Auf der Kopie steht etwa *lu-..-ra*, das mittlere Zeichen kann ich nicht identifizieren; Meissner umschreibt einfach *immeri*, scheint es also *NITA* zu lesen, allein *immeru (UDU.NITA)* hat in den neubabylonischen Urkunden sonst kein phonetisches Komplement und wenn, würde man doch *-ri* erwarten. Nach meinem Dafür-

19 *bâbili*^{ki} ^{arah}*ulûlu ûmu 28*^{kám} *šattu 5*^{kám}
^{Id}*nabû-na'id šar bâbili*^{ki}
i-na a-šá-ba šá ^{f}*e-qu-bu-ta*
aššat ^{Id}*nabû-na-kut-tú-al-si ummu*
šá ^{f}*ur-ki-šar-rat*
[a-di(?) ûm]u 1^{kám} *šá* ^{arah}*nisannu*
25 *[*^{Id}*nabû-na]-kut-tú-al-si 2 šiqil kasp[u]*
[ina qâti^{II} ^{I}*ardi-i]a e-ṭir*

„Urki-šarrat, die Tochter des Nabû-nakuttu-alsi, wird (als) Amme die Tochter des Ardija, Sohnes des Gimillu, des Nachkommen des Êpeš-ili, bis zum Entwöhnen[1]) nähren. Monatlich wird ⅓ Sekel Silber (5) Ardija dem Nabû-nakuttu-alsi geben.

Urki-šarrat wird die Tochter des Ardija nicht in Stich lassen.[2]) Bis zum Ende des Monats Ulul des 6. Jahres wird sie [an] einen anderen [Or]t(!) sich nicht begeben. [Vom 1.] Tašrit des 5. Jahres an wird Urki-šarrat (10) [die Tochter des Ar]dija nähren (und) ..[...].

[Am Ende des M]onats Ulul des 6. Jahres wird [x Sekel Silbe]r (als) Entgelt für ..... Ardija [dem Nabû]-nakuttu-alsi ge[ben].

[Zeugen]: (es folgen die Namen von drei Zeugen und des Schreibers).

(19) Babylon, den 28. Ulul, 5. Jahr des Nabû-na'id, Königs von Babylon.

Im Beisein der Equbuta, der Ehefrau des Nabû-nakuttu-alsi, der Mutter der Urki-šarrat.

[Bis zum(?)] 1. Nisan[3]) (25) hat [Nabû-na]kuttu-alsi 2 Sekel Silber [aus der Hand des Ardij]a beglichen bekommen."

Der Vertrag ist in seinem Inhalt ganz einfach und trotz der kleinen Lücken ziemlich vollständig erfaßbar. Der Vater verdingt seine Tochter als Amme an den Vater eines noch namenlosen Säuglings[4]) für die Dauer eines Jahres. Die Verpflichtungen der Amme werden kurz umschrieben und deren Einhaltung durch das Verbot des vorzeitigen Absetzens des Kindes und Verlassens des Dienstortes, letzteres in der bei der Dienstmiete üblichen Formulierung,[5]) gesichert. Der Lohn in der Höhe von

halten würde die Vereinbarung eines Betrages für die Bekleidung der Amme am nächsten liegen, und da möchte ich mit Ungnad eher an eine Verschreibung für *TÚG(!).KUR(!).RA*, ein oft belegtes, aber noch unklares Gewandstück (vgl. NRV. I Nr. 716, Anm. 3), denken.

[1]) Zu *parâsu (ša tulê)* vgl. Meissner, a. a. O. S. 518 f.

[2]) Dem Sinne nach dürfte dieser Ausdruck hier dem μὴ ἐκλείπειν τὴν τροφείαν der griechischen Ammenverträge aus Ägypten entsprechen; vgl. BGU. 1106, 34; BGU. 1107, 18; BGU. 1108, 18.

[3]) D. h. des dem Vertragsabschluß folgenden Jahres.

[4]) Dazu oben S. 18.

[5]) Vgl. z. B. VS. V 15, 7 f.; VS. V 125, 13 ff. (= NRV. I Nr. 155, Anm. 3 und Nr. 158, Anm. 5) u. a. m.

⅓ Silbersekel monatlich ist an den Vater der Amme zu bezahlen und außerdem verpflichtet sich der Mieter, ihm nach Ablauf der Mietzeit einen weiteren Geldbetrag, vielleicht für die Bekleidung(?),[1]) zu geben; Verpflegung erhält die Amme naturgemäß im Hause ihres Dienstgebers. Der Lohn für die halbe Dienstzeit ist, wie der Quittungsvermerk in den zwei letzten Zeilen der Urkunde ergibt, schon beim Abschluß des Vertrages entrichtet worden, der Rest sollte offenbar, wie gelegentlich auch sonst bei der Dienstmiete,[2]) am Ende des Dienstjahres ausbezahlt werden. Der Vertrag wird mit *ina ašâbi* der Mutter der Amme abgeschlossen;[3]) die Erteilung ihrer Zustimmung erscheint etwa dadurch begründet, daß ihr durch die Verdingung der Tochter deren Arbeitskraft im Haushalt eine Zeit lang verloren ging.

Formell handelt es sich um eine mit dem Gewalthaber des Mietlings abgeschlossene Dienstmiete (Personenmiete). Durch Angabe des besonderen Dienstzweckes *mâratsu ša D šukullu* „die Tochter des D(ienstgebers) nähren", — wobei das Stillen mehr als die Hingabe der eigenen Arbeitskraft (Wartung des Kindes und die damit verbundenen Dienstleistungen) bedeutet, — anstelle der für die schlichte Vermietung menschlicher Arbeitskraft technischen allgemeinen Wendungen *našpartu ša D alâku* oder *ana idišu ina pâni D ušuzzu* „die Weisung des (Dienstgebers) gehen" bzw. „für seinen Dienstlohn zur Verfügung des D(ienstgebers) stellen",[4]) unterscheidet sich aber der Ammenvertrag von der gewöhnlichen Dienstmiete und kann wie der Lehrvertrag[5]) als eine selbständige Unterart derselben betrachtet werden.

Wie schon erwähnt ist die vorliegende Urkunde der erste selbständige Ammenvertrag aus dem babylonischen Rechtskreis und besitzt daher als Parallele zu den zahlreichen Verträgen über τροφῖτις in den demotischen und griechisch-römischen Papyri aus Ägypten[6]) einen besonderen rechtsgeschichtlichen Wert. Der rein vermögensrechtliche Charakter des Rechtsgeschäftes als Dienstvertrag sui generis ist hier offenkundig, während im altbabylonischen Recht, welches ebenfalls ein *ana šûnuqim*

[1]) Auch im altbabylonischen Recht erhält die Amme einen Betrag für Kleidung (*lubuštum*, sum. s i g-b a); vgl. VS. VII 10/11, 7; CT. IV 13 b, 6.

[2]) Vgl. VS. V 16, 9 ff. (=NRV. I Nr. 154); Nbn. 210, 7 f.; Nbn. 299, 6 ff.

[3]) Zur rechtlichen Bedeutung dieser Klausel vgl. Koschaker, Babyl.-assyrisches Bürgschaftsrecht, S. 204 ff.

[4]) Vgl. NRV. I, S. 182 f. Vorbem.

[5]) Darüber meine Beiträge zur Rechtsgeschichte usw., S. 245.

[6]) Vgl. darüber P. M. Meyer, Juristische Papyri, S. 134 f. mit Quellen und Literatur; zu den dort angeführten Urkunden kommen noch hinzu: P. Ryl. II 178 + P. Mél. Glotz I 241 ff. (= Preisigke-Bilabel, Sammelbuch V 7619); P. Ryl. II 342 (descr.); P. Bouriant 14; P. Athen (Aegyptus 13 [1933], S. 563 ff.); weiter die Auszüge P. Mich. Tebt. I 121, recto col. 1, VIII; P. Ross. Georg. II 18, Z. 65—72 und Z. 309—321, sowie die Quittungen über Ammenlohn (τὰ τροφεῖα) PSI. IX 1065; P. Oxy. XIV 1717 (descr.) u. a. m.

nadânu „zum Säugen geben" als Gegenstand eines eigenen Geschäftstypus kennt,[1]) das vielleicht nicht immer ganz der Fall gewesen ist.[2])

XVI. Nochmals zum gullubu von Pfründeninhabern in den neubabylonischen Tempeln.

Im Parergon XII (diese Ztschr. 6, S. 179 ff.) haben wir den Versuch gemacht, einige Streiflichter auf das Wesen der *isqu* genannten neubabylonischen Tempelpfründen (Einkommensrechte) und auf die rechtliche Stellung ihrer Inhaber zu werfen. Es wurde dabei an der Hand des verfügbaren Urkundenmaterials auch die Mitwirkung der Tempelverwaltung bei Besetzung der an sich frei veräußerlichen und vererblichen Dienststellen untersucht. Die Tätigkeit der Tempelbehörde besteht hier vor allem in einem als *gallubu* bezeichneten Verwaltungsakt, dessen sprachlicher Zusammenhang mit *gullubu* „scheren" bei dem bereits mehr wirtschaftlichen als kultlichen Charakter der meisten *isqu* wohl nur entwicklungsgeschichtlich zu werten sein dürfte,[3]) so daß auch die rechtliche Bedeutung des Aktes selbst: Zulassung zur Ausübung, Bestätigung oder geradezu Verleihung der *isqu*, leider noch unklar bleibt. Zweifellos aber ist das Verfahren bis zu einem gewissen Grad dem für die Zulassung zum Priesterdienst vorgeschriebenen nachgebildet und so bieten unsere Urkunden auch in dieser Hinsicht interessante Parallelen zu den griechischen Papyri, welche den Vorgang bei der Zulassung zum Priesterdienst in den ägyptischen Kulten aufzeigen.[4])

Die zwei a. a. O. S. 191 ff. behandelten neubabylonischen Tontafeln Pohl, NBR. I 48 (533/2 v. Chr.)[5]) und YBT. VII 167 (525/4 v. Chr.)

[1]) Vgl. VS. VII 10/11 (HG. III 32); VS. VII 37 (HG. III 33); CT. IV 13b (HG. III 34); TD. 197 (HG. V 1091); RA. 11 (1914), S. 177 (HG. VI 1759).

[2]) Eine neuerliche Durchsicht des Materials veranlaßt mich allerdings, die in RLA. I, S. 97 ausgesprochene scharfe Scheidung zwischen dem altbabylonischen Ammenvertrag und dem Dienstvertrag wesentlich einzuschränken. Trotz Vorhandenseins gewisser familienrechtlicher Elemente kann ich meine bisherige Annahme, daß diese Verträge stets zur Begründung eines unechten Adoptionsverhältnisses geführt hätten (so auch Beiträge, S. 245 f.), nicht mehr aufrecht erhalten. Endgültige Klärung kann allerdings erst einschlägiges Material bringen, denn die derzeit zur Verfügung stehenden altbabylonischen Texte sind keine selbständigen Ammenverträge, sondern Quittungen über Säugelohn, Adoptions- und Prozeßurkunden, welche auf die Übergabe eines Kindes an die Amme nur Bezug nehmen; vgl. auch die Serie *ana ittišu* bei David, a. a. O. S. 8.

[3]) A. a. O. S. 197.

[4]) Über einige andere Analogien zwischen den *ûmu* babylonischer Tempelwürden und -Pfründen (*isqu*) und den „Tagen" (ἡμέραι ἁγνευτικαί beziehungsweise λειτουργικαί) in den ägyptischen Tempeln vgl. diese Ztschr. 6 (1934), S. 200 ff.

[5]) Bei dieser Gelegenheit möchte ich meine Übersetzung dieser Urkunde auf Grund freundlicher Mitteilung der Herren Meissner und Landsberger in einem Punkte berichtigen. Das Wort *ni-du-ú-šú* in Z. 26 ist nicht als Hauptwort mit

lassen sich nämlich mit den viel erörterten sogenannten „Beschneidungspapyri“ aus römischer Zeit vergleichen, welche Auszüge aus den ὑπομνηματισμοί des Oberpriesters von Ägypten sind und die Zulassung von Priestersöhnen zum Priesteramte zum Gegenstand haben.[1]) Bei der in Anwesenheit der Anwärter und ihrer für sie handelnden Gewalthaber durchgeführten Verhandlung wird hier nach erbrachtem Befähigungsnachweis (Zugehörigkeit zu einem ἱερατικὸν γένος und körperliche Makellosigkeit) vom ἀρχιερεύς der Befehl zur Beschneidung (περιτέμνειν κατὰ τὸ ἔθος) erteilt, womit die Aufnahme in den Priesterstand als bewilligt erscheint. Die beiden neubabylonischen Protokolle schließen dagegen mit der seitens der Tempelversammlung (*puḫru*) auf Grund mündlicher προσφώνησις der befragten *isqu*-Inhaber[2]) ausgesprochenen Feststellung der Anstellungsfähigkeit des Bewerbers: *ana gullubu ṭâb* „er ist zur Anstellung geeignet“. Daraus könnte man folgern, daß das Verfahren mit diesem Beschluß beendet und die „Anstellung“ vollzogen, ohne daß eine weitere Verfügung erforderlich gewesen wäre. Eine dritte neubabylonische Urkunde, auf die mich Kollege Landsberger freundlichst aufmerksam gemacht hat, zeigt aber, daß doch erst ein darauf ergehendes Anstellungsdekret des Verwaltungsdirektors (*šatammu*) des Tempels die Aufnahme des Bewerbers unter die *isqu*-Inhaber der betreffenden Kategorie bewirkt hat.

Dieser leider nicht vollständig erhaltene Text ist zwar bereits von Pinches in den PSBA. 15 (1893), S. 417 ff. veröffentlicht worden, wird aber erst jetzt in diesem Zusammenhang verständlich und verdient daher hier mit einigen Verbesserungen nochmals abgedruckt zu werden:

[. . . . (Anfang fehlt) . . . .]
a-na ^{Id}*bêl-aḫḫê*^{meš}*-iddina* ^{h}*rêš šarri*
ki-a-am iq-bu-ú um-ma ^{Id}*nabû-balâṭ-su-iq-bi*
mâr-šú šá ^{I}*bu-na-nu mâr* ^{I}*e-gi-bi*
^{Id}*nabû-êṭir apil-šú šá* ^{Id}*bêl-šumu-iškun*^{un} *apil* ^{h}*rabû-šá-*^{d}*ninurta*

Suffix, sondern als Verbalform aufzufassen (vgl. *ni-i-di*, Z. 27; demnach heißt die betreffende Stelle Z. 26 f. (S. 194): „ist Dajânu-Marduk der Nachkomme eines ehemaligen Tempelbetreters der Göttin Innina von Uruk; wir kennen ihn, sein *sipiru* hingegen kennen wir nicht“, usw. Es bleibt daher nur noch der Terminus *sip(i)ru* in seiner Bedeutung unklar (S. 197).

1) Vgl. außer P. Strassb. graec. 60 aus dem Jahre 149 n. Chr. (Wilcken, Chrest. 77): Preisigke, Sammelbuch I 15—17 (155/6 n. Chr.); BGU. 347 (171 n. Chr.); BGU. 82 (185 n. Chr.); Stud. Pal. XXII 51 (133 n. Chr.); zum ganzen Verfahren vgl. Grenfell-Hunt, P. Teb. II, S. 59; Otto, Priester und Tempel im hellen. Aegypten I, S. 213 ff., wo auch schon auf gewisse Analogien mit Babylonien hinsichtlich der Erfordernisse zum Priesteramt hingewiesen wird; Wilcken, Chrest. a. a. O. mit der sonstigen Literatur.

2) Eine beeidete προσφώνησις der Priester des Soknebtynis-Tempels an den Strategen über die Abstammung eines zur Beschneidung angemeldeten Priestersohnes ist in P. Teb. 293 (um 187 n. Chr.) enthalten.

5 *^{I}iddina^{na}-a mâr-šú šá ^{Id}nabû-êṭir^{ir} apil ^{h}nappaḫi*
^{Id}nergal-iddina mâr-šú šá ^{I}nad-na-a apil ^{I}e-gì-bi
ina pâni ^{d}NIN.EZEN + GUD[1]*)a-na gul-lu-bu ṭa-a-bi*
lu — gal — li — bi
^{aban}kunuk ^{Id}marduk-šâpik-zêri ^{aban}kunuk ^{Id}sin-ili ^{aban}kunuk ^{Id}bêl-uballiṭ^{iṭ}
10 *[^{h}š]ata[mmu](?) é-sag-íl ^{aban}kunuk ^{I}ina-é-še$_{10}$-a ^{h}za-zak-ku*
[.... (Rest bis auf einen Siegelabdruck abgebrochen) ....],

„[NN_1, NN_2 usw., in deren Gegenwart Bêl-uballiṭ, Sohn des ...., des Nachkommen des ...., der Verwaltungsdirektor(?) von Esagila,][2]) zu Bêl-aḫḫê-iddina, dem Haupt(mann) des Königs, folgendermaßen gesprochen hat, also: « Nabû-balâṭsu-iqbi, Sohn des Bunânu, des Nachkommen des Egibi, Nabû-êṭir, Sohn des Bêl-šumu-iškun, des Nachkommen des Rabû-ša-Nimurta, (5) Iddinâ, Sohn des Nabû-êṭir, des Nachkommen des Schmiedes, (und) Nergal-iddina, Sohn des Nadnâ, des Nachkommen des Egibi, sind zur Anstellung vor der Göttin *NIN.EZEN + GUD* geeignet; i c h s t e l l e (s i e s o m i t) a n! »

Siegel des Marduk-šâpik-zêri; Siegel des Sin-ili; Siegel des Bêl-uballiṭ, (10) des [Verwa]ltungsd[irektors](?) von Esagila; Siegel des Ina-Ešea,[3]) des Steuerschreibers(?).[4])

[.... (Rest abgebrochen) ....]".[5])

Beachtenswert ist dabei, daß die Erklärung über die Aufnahme der neuen *isqu*-Inhaber an den königlichen Kommissär, den *^{h}rêš šarri*, gerichtet ist, welcher als Vorstand der königlichen Kasse im Tempel *(ša muḫḫi quppi ša šarri)*[6]) die fiskalischen Interessen wahrzunehmen und daher auch, wie wir aus der einen Uruk-Urkunde P o h l, NBR. I 48 wissen, an der *gullubu*-Verhandlung teilnahm. Das weitgehende Ein-

[1]) So wohl aufzulösen; vgl. D e i m e l, Šumer. Lexikon II, S. 380 Nr. 154.

[2]) Es ist nur der untere Teil — etwa die Hälfte — der Tafel erhalten. Über den drei auf der Vorderseite stehenden Zeilen (1—3) ist nach der Beschreibung P i n c h e s' ein freier Raum von etwa zwei Zeilen; oberhalb desselben kann man an der Bruchfläche noch Spuren einer Zeile sehen, welche die letzte des fehlenden Anfangs der Tafel war. Unsere Ergänzung ist daher ganz problematisch, allein diese Form der Urkunde wird sowohl durch die Verbalform, welche auf einen abhängigen Satz deutet *(iqbû* statt *iqbi)*, als auch durch das Fehlen von Zeugennamen auf der Rückseite sehr wahrscheinlich gemacht; vgl. z. B. YBT. VI 10 u. v. a.

[3]) Die richtige Lesung des Namens verdanke ich der Freundlichkeit von Prof. Ungnad.

[4]) Zu *^{h}zazakku* vgl. NRV. I Nr. 239, Anm. 2.

[5]) Mehr als das Datum und weitere Siegelabdrücke dürfte aber dort nicht gestanden haben.

[6]) So lautet der volle Titel dieses Funktionärs; vgl. die Urkunden aus Uruk YBT. VII 70, 19; VII 130, 13 f. u. a. m.

greifen der Staatsgewalt in die Tempelverwaltung unter den Chaldäer- und Perserkönigen tritt somit auch bei der Zulassung zur Ausübung von Tempelpfründen zutage. Es fehlt sogar nicht an Zeugnissen, daß unter außerordentlichen Verhältnissen der *ᵃrêš šarri* selber von der Regierung zur Anstellung von *isqu*-Inhabern ermächtigt werden konnte. Denn in einem sehr interessanten Erlaß des Siegelbewahrers (*ᵃrabi-unqâti*) des Königs Nabû-na'id an den mit der Neuregelung der Einkünfte und staatlichen Opferabgaben in Eanna betrauten *ᵃrêš šarri* wird diesem unter anderem auch der Befehl erteilt: *ᵃbâ'iru*^{meš} *a-na muḫḫi ᵃbâ'iru*^{meš} *maḫ-ru-tu ina é-an-na gul-li-ib* „(neue) Fischer für Rechnung der alten Fischer stelle in Eanna an".[1] Die Mitsiegelung des Dekretes seitens des *ᵃzakzakku* könnte vielleicht mit der Zahlung einer Antrittstaxe für die Übernahme des *isqu* in Verbindung gebracht werden.[2]

Die zahlreichen Parallelen und Analogien zwischen dem Zweistromland und Ägypten, welche die hier mitgeteilten Urkunden aufdecken, ließen sie mir für diesen kleinen Beitrag, durch welchen der Begründer und steter Förderer einer vergleichenden und synthetischen Betrachtungsweise der Rechtsentwicklung des Altertums geehrt werden soll, besonders geeignet erscheinen.

---

1) YBT. VI 10, 21 (555/4 v. Chr.).

2) Über die staatliche Mitwirkung bei der Besetzung von Priesterstellen im griechisch-römischen Ägypten und über die für die Aufnahme in den Priesterstand zu zahlende Abgabe (τελεστικόν beziehungsweise εἰσκριτικόν) vgl. Otto, a. a. O. I, S. 212 ff; Wilcken, Grundzüge, S. 111 f. und S. 128.

HERAKLES IN CHINA.

Von

Otto Mänchen-Helfen.

Huai-nan-tze, ein chinesischer Schriftsteller des 2. vorchr. Jahrhunderts, erzählt im 8. Kapitel seines Werkes von den Heldentaten des Schützen I. Eduard Erkes ist in seinen „Chinesisch-amerikanischen Mythenparallelen" (T'oung-pao 1926) der Verbreitung eines Motives aus dem Zyklus, des Schusses auf die Sonnen, nachgegangen. Im Folgenden wird der ganze Zyklus betrachtet. Er ist, wenn ich recht sehe, ein bedeutsames Zeugnis für unerwartet frühe Beziehungen Chinas zu den skythischen Reitervölkern Innerasiens.

Der Text lautet:[1]) „Bis zur Zeit Yao's (eines mythischen Herrschers der Vorzeit) gingen zehn Sonnen zusammen auf. Sie versengten Getreide und Saaten, vernichteten Kräuter und Bäume und das Volk hatte nichts zu essen. I-yü, Kiu-ying, der Große Wind, das Große Schwein,[2]) Tsoh-ch'i und die Lange Schlange schädigten allesamt das Volk. Da sandte Yao den I aus. Er vertilgte Tsoh-ch'i in der Heide (v. l. Marsch) von Shou-hua, tötete Kiu-ying am Hiung-Wasser, band den Großen Wind in der Marsch (v. l. Heide) von Ts'ing-kiu. Er schoß nach oben auf die zehn Sonnen und holte ihrer neun herab.[3]) Er tötete I-yü,[4]) zerhieb die Lange Schlange am Tung-t'ing und fing das Große Schwein am Sang-lin. Alles Volk freute sich und machte Yao zum Kaiser."

Die Gestalt des Schützen scheint im chinesichen Mythos einen zentralen Platz eingenommen zu haben. In der alten Literatur wird immer wieder auf ihn und seine Taten angespielt, auf seine unvergleichliche Treffsicherheit,[5]) ja er gilt als der Held schlechthin.[6]) I bedeutet nach Ausweis des Zeichens — zwei Hände und der befiederte Pfeil — den Schützen. I ist aber schon sehr früh zum nomen proprium geworden, so-

[1]) Der chinesische Text bei Erkes l. c. Der hier benützte weicht von ihm in einigem ab, worüber die Anmerkungen Rechenschaft geben. Ich verdanke die Restitution Herrn Prof. Gustav Haloun (Göttingen).

[2]) Umgestellt nach Wang Nien-sun.

[3]) Wiederhergestellt nach T'ai-p'ing yü-lan 305, 5a mit Berücksichtigung von I-wen lei-tsü 1, 8a und Peh-t'ang shu-ch'ao 149, 9a.

[4]) Hier ist offenbar der Name der Örtlichkeit des Sieges über I-yü ausgefallen.

[5]) Einige Beispiele: Lun-yü 14, 6; Kuan-tze 20 (64), 9a; Chuang-tze 2 (5), 21a, 8 (23), 10b, 11a, 8 (24), 17a, 31a.

[6]) „Wenn einer des I Fähigkeiten hätte und wendete sie nicht an . ." Huai-nan-tze 2, 12b.

daß, wenn von einem I gesprochen wird, immer nur die eine Gestalt gemeint ist. Um den ursprünglichen Stoff von dem, was später nur auf I übertragen worden ist, zu scheiden, bedürfte es einer sorgfältigen, voraussichtlich recht fruchtbaren Durcharbeitung der gesamten Überlieferung.[1])

Zu den Gegnern des I sei bemerkt:

I-yü. Wie das erste der beiden Zeichen lautet, ist mit voller Sicherheit nicht mehr auszumachen. Es kommt nur in dieser Zusammensetzung vor. Nach Fuh K'ien (gestorben um 190) und Wei Chao (gestorben 273) wäre es ˙iet (mit Gutturalansatz) zu sprechen (daraus iei und weiter i), nach Tsin Yoh (Ende des 3. Jhs) ˙iet>ie, nach Kao Yu (um 212) und Kuo P'oh (276—324) ˙at>ia. Nach Tuan Yüh-tsai, Huang-ts'ing king-kieh 649/II, 31b schrieb Hü Shen (30—124) ursprünglich k'iet'>k'i̯ət>k'iei, also das „Phoneticum" allein, und auch die Schreibung T'ai-p'ing yü-lan 305, 4b-5a weist darauf hin. Das ergibt altes kiet oder ˙iet.

Das yü des zweiten Zeichens hat sich aus i̯u < dju < du entwickelt.

Es liegt zweifellos der Versuch vor, ein Fremdwort wiederzugeben.

I-yü wird im Shan-hai-king an verschiedenen Stellen verschieden beschrieben. Er soll nach Kap. 10 und 18, wie nach dem Shuo-wen, einer Wildkatze oder einem Luchs („Drachenkopf" ist offenkundig eine Entstellung) gleichen, Tigerkrallen haben, gut laufen und Menschen fressen. Kap. 11 schildert ihn als schlangenleibig mit einem Menschengesicht. Die älteste Stelle ist Shan-hai-king Kap 3. Dort heißt es, I-yü sehe aus wie ein rotes Rind, habe Pferdebeine und ein Menschengesicht. Die richtige Überlieferung dürfte bereits früh verloren gegangen sein. Verloren ist auch der Mythos, auf den Shan-hai-king Kap. 11 anspielt: Wei-wei, Untertan des Erh-fu, tötete I-yü und wurde von Gott (v. l. Huang Ti) verkehrt an einen Baum auf dem Su-shu-Berg gefesselt.

Ich spreche von „dem" I-yü, zunächst entsprechend der Schlange, dem Schwein und dem Wind, dann aber, weil sich die Ungeheuer und „Völker" des späteren chinesischen Mythos fast alle aus dem einen Unhold vervielfacht haben.

Kiu-ying. Das soll, nach den Kommentatoren, „ein Wunder von Wasser und Feuer" sein. Die mannigfachen Arten, den Namen zu schreiben und ihm einen Sinn zu geben, zeigen, daß kiu-ying ein Fremdwort ist. Dem kiu hier entspricht im 4. Kap. ein kou. Das Shan-hai-king versucht

[1]) Eine allzu eng-literarhistorische Betrachtungsweise wäre dabei allerdings verfehlt. So sind z. B. in der Erzählung des Shen-sien-t'ung-kien, eines Werkes aus dem 17. Jh. (H. Doré: Recherches sur les superstitions en Chine. Changhai 1918. 12: 1182—1189), bei aller Ausschmückung im einzelnen, alte Züge vortrefflich bewahrt. Daß I der Held eines Schwanenjungfraumärchens ist, läßt sich zwar auf Umwegen wahrscheinlich machen. Gesichert wird das erst durch die, soweit ich sehe, allein dort überlieferten Proben, die I zu bestehen hat: Hausbau, Fang des Vogels, Glutprobe im „Sonnenschloß".

ying als Fransen zu verstehen, zu welchem Zweck kou zu kou „halten“ werden muß. Eine Variante bietet sogar ying, Kropf.

Der Große Wind. Yi band ihn. Das Shen-sien-t'ung-kien erzählt, I habe nach der Ursache der Stürme gesucht und gefunden, daß sie Fei-lien, in Form eines Sackes, blase. Dazu paßt das Binden, das Zubinden eines Sackes. Doch das Shen-sien-t'ung-kien läßt den Fei-lien durch einen Schuß in das Knie bezwungen werden und das bezeugt auch als alt Huai-nan-tze 13, 29b. Großer Wind, Fei-lien, Windmeister, Windgraf sind bekanntlich Namen des einen Wesens.[1])

Die zehn Sonnen. In seinem, um 300 v. Chr. geschriebenen T'ien-wen[2]) fragt K'üh Yüan (Vers 56): „Wo schoß I die Sonnen und wo ließen die Raben ihre Federn fallen?“ (oder: „wo warfen die Raben ihre Federn ab?“).[3])

Die Vorstellung von dem (dreibeinigen) Raben in der Sonne ist, wie Kunstwerke und Literatur zeigen, in China sehr alt. Maspero bestimmte sie folgendermaßen: Die Sonne, besser die Sonnen, sind Lebewesen, allerdings besonderer Art. Sie sind aus Feuer oder, besser, feurige Wesen in Gestalt von Lotosblüten mit durchscheinender Haut. Inmitten des Feuers lebt ein dreibeiniger Rabe, der sie belebt.[4]) Ich glaube nicht, daß eine so verwickelte und künstliche Auffassung das Ursprüngliche sein kann. Die Sonne enthält nicht den Raben, sie ist ein Rabe. Die Sonnen sitzen auf den Ästen des Fusang-Baums.[5]) Auf Ästen sitzen Vögel. I schießt, nach dem Shan-hai-king, gegen die Sonnen mit dem Schnurpfeil, wie solche zur Vogeljagd verwendet wurden. Doch ob nun Vögel in den Sonnen sind oder ob die Sonnen Vögel sind — I schießt auf die vom Himmel herabglühenden Sonnen, die alles verderbenden, und damit auf die verderbenbringenden Vögel. Diese Vögel lassen ihre Federn fallen (werfen sie ab).

Das Große Schwein. I tötet es nicht, er fängt es (nach dem Shen-sien-t'ung-kien nachts mit einem Netz).

Ein Abenteuer des I verdient noch besondere Beachtung. Im Shen-sien-t'ung-kien liest man, Kaiser Yao habe einst im Westen einen Lichtstreif gesehen und I ausgesandt, zu erkunden, was das sei. Der Streif war

---

[1]) Eine abweichende Tradition hat der Kommentator Kao Yu, demzufolge der Große Wind ein Raubvogel gewesen sei, den I mit einem Schnurpfeil erlegt habe.

Auf dem besiegten Fei-lien vermag der taoistische Heilige zu reiten; nach der Aufzählung Huai-nan-tze 2, 5b kann er alles, was I gekonnt hat, sodaß I einst auf dem Fei-lien geritten sein wird. Vgl. unten sein Reiten auf dem Wind.

[2]) A. Conrady: Das älteste Denkmal zur chines. Kunstgeschichte, T'ien-wen, die „Himmelsfragen“ des K'üh Yüan. Leipzig 1929.

[3]) kie, „fallen lassen“, „wegtun“, „abwerfen“ (die Hirsche werfen ab, kie, ihr Geweih, Huai-nan-tze 3, 2a).

[4]) H. Maspero: Légendes mythologiques dans le Chou King. J. A. 1924. S. A. p. 13—14.

[5]) Erkes l. c. p. 35.

entstanden, als T'ai-wu-fu-jen ihre Mutter Si-wang-mu, die sagenberühmte Königin-Mutter des Westens, besuchen gefahren war. I ritt auf dem Wind zum Lo-fou-shan, dem Wohnort der Si-wang-mu. Phönixe und große geschwänzte Vögel stellten sich ihm am Eingangstor entgegen. Er vertrieb sie mit Pfeilschüssen. Er bat Si-wang-mu um das Kraut der Unsterblichkeit. Mit Hilfe der Berggeister löste er die ihm gestellte Aufgabe, zuvor ein Schloß zu bauen. Er erhielt das Kraut der Unsterblichkeit und die Fähigkeit zu fliegen. Wieder zu Hause, versteckte er die Droge. In seiner Abwesenheit fand Heng-ngo, seine Frau, das Kraut, aß es und flog, als I zurückkehrte, davon. Er verfolgte sie. Der Wind warf ihn aber zur Erde. Heng-ngo floh in den Mond, spie die Droge aus und daraus entstand der weiße Mondhase.

Diese Erzählung findet sich in kürzerer Form bereits bei Huai-nan-tze. Es heißt dort, Kap. 6, 14a/b, I habe das Kraut der Unsterblichkeit von der Si-wang-mu erbeten, Heng-ngo habe es ihm aber gestohlen und sei damit in den Mond entflohen.[1]) Heng-ngo ist die Mondgöttin.

Die Taten des I lassen sich allein mit denen e i n e s Helden vergleichen, mit den ἆθλοι des Herakles.

I ist der große Schütze	Herakles ist ein Schütze[2])
I tötet die Lange Schlange	Herakles tötet die lernäische Hydra
I fängt das Grosse Schwein	Herakles fängt den erymanthischen Eber
I kämpft mit dem Wind	Herakles kämpft mit den Boreaden[3])
I schießt die himmlischen Vögel, die ihre Federn abwerfen	Herakles schießt die stymphalischen Vögel[4])
I schießt gegen die Sonnen	Herakles legt den Bogen gegen Helios an[5])
I holt das Kraut der Unsterblichkeit von der Königin-Mutter des Westens	Herakles holt die Äpfel der Unsterblichkeit von den Hesperiden.

Die Übereinstimmung[6]) ist so vollkommen, daß man gewiß zunächst geneigt sein wird, anzunehmen, die Chinesen hätten die Heraklessage aus der hellenistischen Welt übernommen.

---

[1]) Maspero l. c. 16; M. Granet: Danses et légendes de la Chine ancienne. Paris 1926, p. 377 n. 1; J. J. M. de Groot: Fêtes etc. à Emouy., p. 483.

[2]) In den ältesten Darstellungen führt Herakles nicht die Keule, sondern den Bogen.

[3]) Den Boreassöhnen Zetes und Kalais, Apollodoros III 199 nach Akusilaos.

[4]) tantum plumarum de se emittebant, ut homines et animalia necarent; ὄρνιθας τοξευούσας τοῖς πτεροῖς.

[5]) In Libyen: θερμαινόμενος δὲ ὑπὸ Ἡλίου κατὰ τὴν πορείαν τὸ τόξον ἐπὶ τὸν θεὸν ἐνέτεινεν. Apoll. II, 5.

[6]) Vielleicht ist auch der Kampf des I mit dem I-yü dem des Herakles mit den Kentauren zu vergleichen. Kentauros und Gandharva lassen sich, wie man weiß, trotz

Das ist aber unmöglich. Huai-nan-tze reichte seine Schrift 139 v. Chr. dem Hof ein. Er hatte in sie vieles ältere einfach und wörtlich übernommen. Bernhard Karlgren hat gezeigt, daß weite Teile des Werkes noch vor 300 v. Chr. geschrieben worden sind. Er hat diesen Nachweis mit rein linguistischen Methoden, ohne Rücksicht auf den Inhalt, geführt.[1])

Zwei Stellen im Tso-chuan rücken die Sage noch bedeutend höher hinauf. Man liest dort (Legge 724), I habe in alter Zeit den Poh Feng, den „Grafen Schwein", vernichtet. Dieser Herrscher hatte die Gesinnung eines Schweins und deshalb, seiner Gier, Maßlosigkeit und Wildheit wegen, nannten ihn die Leute so. Das Tso-chuan ist nach den Untersuchungen Karlgrens (l. c.) „in any case anterior to 213 B. C., probably to be dated between 468 (the last year treated in the work) and 300 B. C." Der Mythos ist in einer Schichte der Überlieferung also bereits im 4. vorchristlichen Jahrhundert euhemerisiert gewesen. Sein Alter und seine Volkstümlichkeit gehen noch aus einer anderen Stelle im Tso-chuan hervor. Der Staat Wu wird wegen seiner tierischen Gier dem Großen Schwein und der Langen Schlange verglichen (Legge 752). Schwein und Schlange gehören, wie man sieht, zusammen.

Im Ts'ien-han-shu, Kap. 87/II, 1b tadelt Yang Hiung (53 v. Chr.— 18 n. Chr.) den Staat Tsin, der sein Volk behandelt habe wie I-yü, Tsoh-ch'i und das Große Schwein die Menschen. Auch hier zeigen sich die Gegner des I in der Tradition verbunden. Es handelt sich in der Tat um einen Zyklus, zentriert um die eine Figur des I.

Die Sage von dem Helden, der die Schlange tötet, den Eber fängt, mit dem Wind kämpft, auf die Sonnen schießt, die verderbenbringenden Vögel erlegt und das Kraut der Unsterblichkeit vom Westen holt, also die Heraklessage, war in China lange vor dem Eindringen hellenischer Kultur in Zentralasien und Nordwestindien bekannt. Man könnte an Indien denken. L. v. Schroeder hat Herakles dem Indra verglichen.[2]) Indra kämpft mit dem Eber und der Kampf mit dem Ahi entspricht dem des Herakles mit der Hydra. Aber schon die Parallele zu dem Holen der Hesperidenäpfel stimmt nur, wenn die Äpfel die „Sonne" sind. Es gibt nichts, was dem Kampf mit den Boreaden, dem Schuß auf die Sonnen und dem Erlegen der Vögel zu vergleichen wäre. Ich bin überzeugt, daß Indra und Herakles von altersher miteinander verwandt sind. Nur kommen eben die spezifischen athloi des I, wie die eben genannten, in Indien nicht vor.

Die Chinesen können den Zyklus nur vom Westen her empfangen

---

der sachlichen Gleichung, lautgesetzlich nicht zusammenbringen. Möglicherweise kommt nun noch das Wort dazu, das die Chinesen in ihrer, nur eine annähernde Lautwiedergabe gestattenden Zeichenschrift als kiettu oder ʼiettu überliefern.

[1]) The authenticity and nature of the Tso Chuan. Göteborgs Högskola Årsskrift XXXII, 1926, 3.

[2]) Herakles und Indra. Wien 1914. Denkschr. Ak. Wiss. Phil. hist. Kl. 58, 3 u. 4.

haben. Das heißt: von den Skythen. Ob die Skythen nur die Vermittler des hellenischen Mythos waren oder ob sie selbst den Zyklus besaßen, das zu entscheiden, ist aus dem chinesischen Material nicht möglich. Es ist immerhin bemerkenswert, daß Herakles auch in der griechischen Überlieferung recht viel mit Skythen zu tun hat. Vor allem seine Kunst im Bogenschießen wird mit den Skythen zusammengebracht, sein Lehrer ist der Skythe Teutares, Vasenbilder stellen ihn im Trikotgewand der skythischen Bogenschützen dar.[1]) V. Golubew hat erst vor kurzem Abstammungssagen von Herrscherhäusern in Hinterindien mit der Erzählung von der Ehe des Herakles mit der Echidna verglichen, die Herodotos von den Skythen berichtet.

Die Einzelabenteuer sind natürlich weit älter als der Zyklus, die Zentrierung um die eine Gestalt. Sie gehören einer sehr alten Schicht an. Der Schuß auf die vielen Sonnen findet sich von Südostasien bis Peru (Lolo, Man, Tai, Formosa, Batak, Nias, Ost-Celebes; Mongolen, Burjaten, Tungusen, Telengeten, Kirgisen, Golden; Shasta und Joshua in Kalifornien; Peru). Ein eigenartiger Zug aus einem anderen Abenteuer: der Diebstahl des Unsterblichkeitskrautes durch die Mondgottheit, kommt bei den birmanischen Karen, bei Katschin, den Naga von Manipur und einigen Kuki-Stämmen vor.[2])

Die Zentrierung ist sekundär, der Zyklus kommt später. Er ist in China bald nach 500 v. Chr. bezeugt, noch früher in Hellas. Dazwischen lebten die skythischen Reitervölker.[3]) G. Haloun glaubt „es im hohen Grade wahrscheinlich machen zu können, daß eine große Bewegung der Grenzstämme im Westen und Norden Chinas, die Wanderung der K'üan-jung und die durch diese veranlaßte der Tih, im ausgehenden 9. Jahrh. v. u. Z. bis Mittel-Kan-suh als Ausgangsgebiet zurückverfolgbar und bis etwa in die Mitte des 7. andauernd, von an der Kansuh-Grenze eintreffenden Indogermanen getrieben ist".[4]) Es können nur diese Indogermanen, Skythen, gewesen sein, die den Chinesen die Heraklessage brachten.

---

[1]) Gruppe bei Roscher Suppl. III, 1017.

[2]) H. J. Marshall: The Karen People of Burma. Columbus (Ohio) 1922, p. 54; C. Gilhodes: Les Kachins. Calcutta 1922, p. 37—38; J. C. Hodson: The Naga Tribes of Manipur. London 1911, p. 129; J. Shakespear: The Lushei Kuki Clans. London 1912, p. 183.

[3]) O. Mänchen-Helfen: Die Träger des Tierstils im Osten. Wiener Beiträge zur Kunst und Kultur Asiens. Wien 1935.

[4]) G. Haloun: Seit wann kannten die Chinesen die Tocharer oder Indogermanen überhaupt. Leipzig 1926, p. VI.

QUELQUES ANTIQUITÉS PEU CONNUES ET INÉDITES DE L'ASIE ANTÉRIEURE.

Par

Alexis A. Zakharov.

I.

Parmi les photographies prises par l'atelier de photographie de Tiflis, de M. D. J. Jermakov, photographies qui représentent des vues et des antiquités du Caucase, de Perse et de la Turquie d'Europe et d'Asie,[1]) se trouvent les photos de deux figures de bronze. Ces figures représentent des oiseaux fantastiques avec les bras et la tête d'une femme et avec la queue et les ailes d'un oiseau. Elles proviennent de la région de Van (fig. 1—4). Jusqu'ici elles n'avaient été publiées qu'en dessins, par M. Brosset dans le « Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg », t. XVI, St.-Pétersbourg 1872, pp. 462—463, fig. 405—407 (« Etudes sur les monuments géorgiens photographiés par M. Jermakof »). Selon les indications de M. Jermakov, ils appartiennent au Musée de Constantinople, mais M. W. W. Stassoff en doute (ibid. p. 528, note). — Mr. Longpérier et M. Stassoff (ibid. p. 526, 599) comparent de façon détaillée ces objets avec ceux provenant de Babylone, d'Assyrie, d'Egypte et de Syrie. M. Stassoff pense que les chaudrons, dont faisaient partie ces oiseaux, présentaient les dimensions suivantes: pour le plus petit, diam. 0,18—0,22; h. 0,45—0,53; pour le plus grand: diam. 0,22—0,27; h. 0,62—0,71.

Le Prof. Lehmann-Haupt a publié des figures semblables, mais non identiques, qui se trouvent au Musée de Berlin (V A 2998).[2]) Dans son travail, il a donné le catalogue de 14 figures de ce type.[3]) M. Ipsen a composé la liste de ces figures, trouvées en Orient et en Occident.[4]) Il faut ajouter la figure de l'Ermitage à Léningrad, publiée par le Prof. J. J. Meščninov.[5])

---

[1]) Каталог фотографических видов и типов Кавказа, Персии, Европейской и Азиатской Турции фотографии Д. И. Ермакова. Коллекция состоит из 18 тысяч видов и типов. Тифлис 1896 — Продолжение каталога 1896 года, Тифлис 1901. Les clichés de M. Jermakov appartiennent à présent à l'Université de Tiflis.

[2]) Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens (Abhandlungen der Königl. Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen). Phil. Hist. Klasse. N. F. Bd. IX, Nr. 3, 1907, S. 86—88; fig. 57—59, cf. Armenien einst und jetzt pp. 490—491.

[3]) Materialien, p. 88, note 4.

[4]) Lehmann-Haupt. Armenien Bd. II, 2, Anmerkungen pp. 21*—22*.

[5]) И. И. Мещанинов. Халдоведение. Баку. 1927, p. 213.

Le Prof. Lehmann-Haupt pense que le visage de ces figures ressemble aux types de Transcaucasie, en particulier au visage des femmes géorgiennes.

N'ayant pas la possibilité d'examiner personnellement toutes les statuettes de ce type, je publie maintenant deux de celles-ci, comme matériel comparatif. Je dois cependant ajouter que les types d'oiseaux à têtes de femmes se rencontrent non seulement en Grèce et en Occident, sous forme de sirènes, mais aussi en Russie ancienne sous les noms de Syrine (*i. e.* sirène), Gamayoune et Alkonost.

II.

De la région de Van provient un cachet hémisphérique de stéatite noire (diam. 0,025), sur lequel est gravée l'image d'un être fantastique avec quelque animal rongeur (peut-être une souris) devant elle (fig. 5).

Pour d'autres cachets vanniques, v. mon article « Materials for the Corpus Sigillorum Asiae Anterioris Antiquae » (Archiv Orientální. Praha, vol. III, No 3. Décembre 1931, p. 510—511).

III.

A Van a été acheté un cachet plat ovale, en cornaline (0,02 × 0,015), portant la figure gravée d'un poisson à tête et bras humains. Sur la tête est posée une tiare persane. Sous la figure, on voit l'inscription ///.V ⊔ . Aujourd'hui, ce cachet se trouve au Musée des Beaux-Arts de Moscou (fig. 6) (Inv. No 6266).

IV.

De l'Asie Mineure, provient probablement un cachet, dont une moitié est brisée (long. 0,022, larg. 0,01). Sur la partie conservée on voit la moitié d'une figure d'homme, debout, nu, avec des ailes. A côté de cette figure est gravée l'inscription ϟ ⅄ 7 ξ + ·



fig. 1.



fig. 4.



fig. 6.

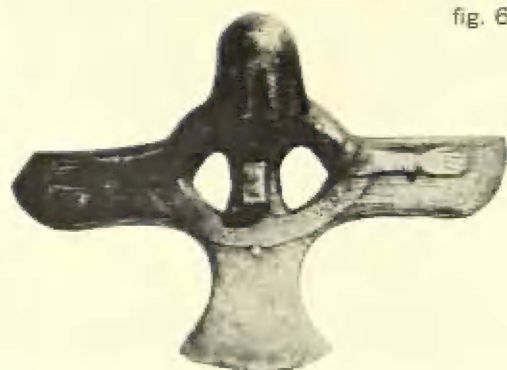


fig. 2.

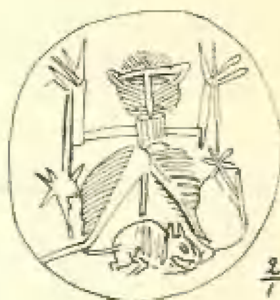


fig. 5.



fig. 3.



fig. 7.

NARKISSOS ODER DAS SPIEGELBILD.

Von

Albert Wesselski.

Die Sage oder, wenn man will, die Legende von dem wunderschönen Jüngling, der von der Liebe zu seinem Spiegelbilde verzehrt worden ist, hat vielerlei Deutungen gefunden, die fast allesamt auf der Darstellung beruhen, die ihr Ovid gegeben hat, einer Kunstdichtung also aus der Zeit um Christi Geburt. Verdienterweise ist dabei unbeachtet geblieben, daß Ovid mit der Sage von Narkissos die von der Nymphe Echo verbunden hat, so daß Widerhall und Widerschein, die Reflexion des Schalls und die des Lichtes in einen Zusammenhang gebracht worden sind, ohne daß freilich die Kunst des Poeten hingereicht hätte, ihn zu verinnerlichen: die unglückliche Liebe zu Narkissos, die die Nymphe dahinschwinden läßt, bis sie nur noch Stimme ist, versucht ja aitiologisch zu erklären, wie aus der Echo das Echo geworden ist, das Bild der Stimme, wie es Ovid nennt;[1]) aber daß das richtige, das eigentliche Bild, das Spiegelbild nicht als das, was es ist, erkannt wird, läßt der Dichter, obwohl sich darin die Bestrafung des Unerbittlichen vollzieht, unerklärt. So haben sich denn die Nachfahren, wenn sie nicht Mythographen waren, mit dem ersten Teile der Dichtung, die einen unbehebbaren Fehler des zweiten aufzeigte, so gut wie gar nicht abgegeben: schon die Cento novelle antiche streichen einfach den ganzen von der und dem Echo handelnden Eingang,[2]) der französische Lai führt für die Echo eine Königstochter ein, die an der Leiche des Geliebten den Tod findet,[3]) und der Roman de la rose macht aus der Verschmähten eine haute dame, an der nichts als der Name Equo an die mutwillige Verbindung zwischen Echo und Spiegelung erinnert.[4])

Nicht um Echo kümmern sich auch bei der Deutung der Gestalt des Narkissos die modernen Mythologen; daß sie trotzdem alle versagen, hat andere Ursachen, deren Verschiedenheit in der Verschiedenheit der Standpunkte, von denen aus die Sage betrachtet wird, begründet ist. Als die

---

[1]) Metam., III, 385.

[2]) Gualteruzzi, nº 46, Borghini, nº 43, G. Papanti, Catalogo dei novellieri italiani, 1871, II, XXI = G. Biagi, Le novelle antiche, 1880, 159; s. dort auch 79 und 222.

[3]) Barbazan, Fabliaux et contes, nouv. éd., 1808, IV, 143 und Legrand d'Aussy, Fabliaux ou contes, 3ème éd., 1829, I, 258.

[4]) Éd. Francisque-Michel, 1864, I, 48. Augenscheinlich auf diesen Text geht die Istoire de Narcisus et de Echo zurück, die Ad. Hilka nach einer aus dem späten fünfzehnten Jahrhundert stammenden Handschrift der Bibliothèque nationale in dem 92. Jahresbericht der Schles. Ges. f. vaterl. Cultur (1914) herausgegeben hat.

rationellste Erklärung könnte, weil sie auf jede Symbolistik verzichtet und nur Tatsachen heranzieht, die Darstellung des Ethnologen J. G. Frazer gelten, die die Sage auf eine gewisse allgemein einheitliche Auffassung des Spiegelbilds zurückführt; offen aber läßt sie die Frage, wie diese Auffassung hat entstehen können, und der Beweis, daß sie älter wäre als die Sage, wird nicht einmal versucht.

Hier ist der Punkt, wo unsere Untersuchung, wenn sie einige Klarheit schaffen soll, einzusetzen hat.

*

Unter den Schnurren, die etwa im vierten oder fünften nachchristlichen Jahrhundert aus den Sammlungen zweier ansonsten unbekannter griechischer Grammatiker ausgezogen und unter dem Titel Philogelos vereinigt worden sind, findet sich die folgende: Der Sohn eines Scholastikos, nämlich eines Dummkopfs, spielte Ball. Als ihm der Ball in einen Brunnen fiel, beugte er sich über den Rand, und da sah er sein Spiegelbild; von diesem verlangte er den Ball. Dann beklagte er sich bei seinem Vater, daß er den Ball nicht zurückbekommen habe. Auch der Vater beugte sich über den Brunnenrand, und so sah auch er sein Spiegelbild; zu diesem sagte er: „Hausherr, gib doch dem Kinde sein Spielzeug zurück!“[1])

Der Scholastikos nun, den wohl, nach den Untersuchungen Hermann Reichs,[2]) ursprünglich ein Mime gestaltet hat, um die Lachmuskeln zu reizen, tut dies auf dieselbe Weise, wie Narkissos in der Gestalt, die ihm der Dichter gegeben hat, um Mitleid wirbt: genau so wie Narkissos hält er sein Spiegelbild für einen andern Menschen, und mit Recht vergleicht ihm Reich jene Akko, „die Närrin im alten dorischen Mimus“, die, nach Suidas, mit ihrem Spiegelbilde, als wäre es eine andere Person gewesen, geredet hat,[3]) genau so, fügen wir hinzu, wie es Narkissos bei Ovid tut. Der Scholastikos aber ist auch keineswegs dümmer als der der Geschichte angehörende König Ajātaśatru, den Devadatta, der Vetter des Buddha und zugleich der Judas unter dessen Jüngern, angestiftet hat, seinen Vater Bimbisāra zu ermorden und die Herrschaft über Magadha an sich zu reißen. Nach dieser schändlichen Tat wollte er sich, wie ein um das Jahr 450 verfaßter Kommentar zu dem Dhammapada erzählt,[4]) auch des großen Hauses des Schatzmeisters bemächtigen. Nun waren aber die Mauern dieses Hauses mit Juwelen besetzt, und als er in diesen sein Spiegelbild und die seiner Truppe erblickte, schloß er: „Der Schatzmeister hat sich zum Kampfe gerüstet und kommt nun mit seinen Leuten heraus“ und wagte sich nicht heran. — Wieder ist also, wie in dem Asteion des

[1]) Philogelos, ed. Alfr. Eberhard, 1869, 13, nº 33.
[2]) Der Mimus, 1903, I, 454 f.
[3]) A. a. O., 462, n., wo auch die Stelle aus Suidas abgedruckt ist.
[4]) Buddhist Legends, transl. by E. W. Burlingame, 1921, III, 332.

Philogelos, das Spiegelbild der οἰκοδεσπότης, der Hausherr; dieselbe Auffassung aber, allerdings einigermaßen verzerrt, begegnet uns weiter in einer uns auf den ersten Blick noch kurioser erscheinenden Geschichte des Po jü king, einer Sammlung, die in dem Jahre 492 von dem buddhistischen Mönche Guṇavṛddhi aus dem Sanskrit eines gewissen Saṃghasena ins Chinesische übertragen worden ist:[1]) Ein armer Teufel findet auf der Flucht vor seinen Gläubigern eine Truhe mit Kleinoden, und als er sie öffnet, erblickt er in einem Spiegel, der an der innern Seite des Deckels angebracht ist, sein Bild; da faltet er erschrocken die Hände und sagt: „Herr, ich dachte, die Truhe sei leer, und ich ahnte nicht, daß du drinnen bist; sei mir also nicht böse!"

Zwischen dieser Geschichte und zwei persischen Schnurren, von denen die eine vor einigen Jahren ein Abkömmling des Propheten aufgezeichnet hat, während die andere in einer modernen literarischen Sammlung steht[2]) — in der einen ist es ein Mann aus Qazvīn, in der andern, schlechter erzählten einer aus Māzandaran, der einen Spiegel findet, ihn aber, als er darin sein Bild sieht, mit den Worten weglegt: „Entschuldige, ich wußte nicht, daß das dir gehört" —, zwischen diesen zwei Schnurren also und der Geschichte des Po jü king eine Abhängigkeit anzunehmen, ist möglich; daß aber die Geschichte von dem Finder der Truhe, die von dem König von Magadha und die von dem Scholastikos einen Zusammenhang hätten, der sich nicht auch auf die Sage von Narkissos erstrecken würde, diese Annahme wäre unmöglich.

Wir übergehen eine Reihe hauptsächlich orientalischer Bearbeitungen, die zum Teile auch Eingang in den Volksmund gefunden haben,[3]) und schließen diesen Abschnitt mit der Wiedergabe einer Erzählung aus dem Tsa pi jü king, das aus einem heute unbekannten Sanskrit-Werk (Saṃyuktāvadāna) vor dem Jahre 220 n. Chr. ins Chinesische übersetzt

[1]) Cinq cents contes et apologues, extraits du Tripiṭaka chinois et traduits par Éd. Chavannes, 1910 f., II, 181, nº 271.

[2]) G. L. Leszczynski, Hikayat, 1918, 71, nº 50 (s. auch 10) und A. Christensen in den Acta orientalia, I, 47.

[3]) A. Christensen, Contes persans en langue populaire, 1918, 119 (in nº 49) und in den Acta orientalia, I, 53 und III 13, Nosherwanji Kuka, The Wit and Humour of the Persians, Bombay, 1894, 175, nº 46, R. Basset, Mille et un contes, récits et légendes arabes, 1924 f., I, 291 (in nº 32), Bar-Hebraeus, The Laughable Stories, ed. E. A. Wallis Budge, 1897, 148, nº 583 (in diesem Buche sieht Joh. Horovitz, Spuren griechischer Mimen im Orient, 1905, 57 f., den letzten Beweis für den mimischen Charakter des Philogelos, und besonders hebt er die Betitelung des 15. Kapitels hervor: „Lustige Geschichten von Mimen und Komikern" [syrisch: mimsē we qomiqē], woraus er schließt, daß der Bischof eine ursprünglich griechische Vorlage benützt habe), Ch. Swynnerton, Romantic Tales from the Panjāb with Indian Nights' Entertainment, 1908, 153, J. Hertel, Indische Märchen, 1921, 114 f. (s. 375) und Das Pañcatantra, 1914, 198, P. Hallgarten, Rhodos, 1929, 91; vgl. weiter A. Wesselski, Der Hodscha Nasreddin, 1911, I, 87 und 250, nº 165, 177 und 276, nº 311.

worden ist und so, wie das schon erwähnte Po jü king, dem chinesischen Tripiṭaka zugehört; dieser Apolog oder diese Parabel des Buddha geht so:[1])

Ein Sohn eines vornehmen Mannes schickt seine junge Gattin, die ihm ebenso herzlich zugetan ist wie er ihr, in die Küche um Wein. Als sie einen Krug abdeckt, sieht sie darin ihr Bild; sofort läuft sie zu ihrem Manne zurück und sagt zu ihm voller Empörung: „Du hast ja schon eine Frau, aber die hältst du in einem Krug versteckt, und mich hast du gefreit!" Der auch noch junge Gatte geht nachsehen, was los ist: als er da sein Bild erblickt, eilt er zurück und macht seiner Frau Vorwürfe, daß sie einen Mann versteckt habe. Während sie dergestalt miteinander streiten, kommt ein Freund von ihm, ein Brahmane, zu Besuch: der läßt sich die Ursache des Zwistes erklären und geht dann gleicherweise in die Küche, um sich durch den Augenschein über den Sachverhalt zu unterrichten; der Anblick des eigenen Bildes bringt ihn zu der Meinung, der junge Ehemann habe einen ihm unbekannten Freund in dem Kruge versteckt und führe den Streit mit seiner Frau nur zum Scheine, weshalb er sich denn erbost entfernt. Dann kommt eine Bhikṣūnī; auch die geht zornig ab, nachdem sie eine andere Nonne gesehen hat. Der letzte in der Reihe ist ein Bhikṣū, und der erkennt, daß es sich um einen Widerschein handelt; seufzend sagt er: „Die Menschen dieser Welt nehmen Nichtvorhandenes für Wirklichkeit." Und er ruft den Mann und die Frau, auf daß sie gemeinsam in den Krug blicken, und sagt: „Ich werde euch die Leute in dem Kruge zeigen"; er zerschlägt ihn mit einem Steine, und als der Wein ausgelaufen ist, ist nichts mehr zu sehen. Alsbald entledigt sich der Verstand der zwei Menschen seiner Fesseln: sie begreifen, daß sie es nur mit dem Widerschein ihrer Leiber zu tun gehabt haben, und beide durchdringt Verwirrung.[2])

[1]) Chavannes, II, 144, nº 236. Auf diesen Apolog des Tsa pi jü king geht letzten Endes eine chinesische Volkserzählung zurück, die C. Arendt in der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, I, 330, nº 7 mitgeteilt hat.

[2]) Die Schlußszene, in der ein Mann und seine Frau in ein mit einer Flüssigkeit gefülltes, also einen Spiegel einrahmendes Gefäß blicken, um sich zu überzeugen, daß das, was sie da sehen, in Wirklichkeit dort nicht vorhanden ist, kehrt in einer Fabel der Marie de France und in ihren oder ihrer Vorlage Ableitungen wieder; während es aber in der buddhistischen Parabel ein Dritter ist, der, indem er dieses gemeinsame Hineinschauen veranlaßt, das Paar über das Wesen des Spiegelbildes belehren will, ist es in diesen europäischen Geschichten die Frau, die ihrem Manne, der geradeso wie sie weiß, daß das, was er sieht, ein Spiegelbild ist, beweisen will, daß man nur allzu leicht einer Sinnestäuschung unterliegt, so daß er zugeben muß, daß ihn der Augenschein auch betrogen haben kann, als er geglaubt hat, sie in den Armen eines andern Mannes zu sehen (Die Fabeln der M. de Fr., hgg. von K. Warnke, 1908, 145, nº 44: De muliere et proco eius; s. K. Warnke, Die Quellen des Esope der M. de Fr., 1900, 34 und The Isopo Laurenziano, edited by Murray Peabody Brush, 1899, 161). Ein wirklicher Spiegel wird zu demselben Zwecke benützt in der zweiten der fünf um 1477 im Schwäbischen aufgezeichneten lateinischen Novelletten, über die

Grimmelshausens seltsamer Springinsfeld sieht, als er mit seiner Leirerin an dem lustigen Gestade eines still fließenden Wassers rastet, an dem Schatten oder Gegenschein eines Baumes in dem Wasser, daß dort oben in einer Zwickgabel etwas liegt, und das holt die Leirerin herunter. Wir lassen unerörtert, daß er den Gegenstand, ein Vogelnest, nicht auch richtig auf dem Baume gesehen hat, und ebenso alles weitere, das sich aus dem Umstand ergibt, daß das Vogelnest selbst, zum Unterschiede von seinem Spiegelbilde, unsichtbar ist und unsichtbar macht, sondern stellen fest, daß ein kostbares Ding auf einem Baume, das zuerst in seinem Widerschein in einem Wasser gesehen wird, auch in andern Verbindungen vorkommt. In einer vor wenigen Jahren veröffentlichten persischen Volkserzählung z. B.[1]) glaubt eine Sklavin ein von ihrer Herrin vermißtes Halsband im Wasser liegen zu sehen; mehrmals langt sie danach, aber ergreifen kann sie es nicht. Da will Gott, daß sie niesen muß, sie hebt dabei ihre Augen, und nun sieht sie es, um Grimmelshausens Wort zu gebrauchen, in der Zwickgabel eines Baumes hängen. Nichts wird hier gesagt, daß der Sklavin dabei so etwas wie ein Verständnis für das Wesen der Spiegelung aufgegangen wäre; eine solche Belehrung hingegen schöpft der ansonsten genau so wie die Sklavin Unerfahrene in einer Reihe von buddhistischen Texten, allerdings nicht immer in einer so drastischen Form, wie wir sie in der Geschichte von dem eifersüchtigen Ehepaar kennen gelernt haben.

Reinhold Köhler in der Zeitschr. für deutsche Philologie, IV, 307 und 311 = Kl. Schriften, II, 669 und 671 gehandelt hat.

Diese Geschichten gehören zu der großen Gruppe, der als Hauptmotiv gemeinsam ist, daß die beim Ehebruch ertappte Frau ihrem Gatten weismacht, er habe aus diesem oder jenem Grunde falsch gesehen; auf ihre mannigfachen Verästelungen kann hier nicht eingegangen werden, aber gestattet sei wenigstens, eine Erzählung aus den Ṯimār al-qulūb des 1038 verstorbenen aṯ-Ṯa'ālibī (aus Nīsābūr) anzuführen, die so geht: Ein Mann sieht, als er Wasser schöpft, in dem Spiegel des Brunnens, daß in dem diesem gegenüber liegenden Hause seine Frau mit einem Buhlen zusammen ist. Als er, seinen Stock in der Hand, in das Haus läuft, hat die Frau den Fremden versteckt, und so beginnt er, an eine Sinnestäuschung zu glauben. Am nächsten Morgen bittet ihn die Frau, sie um Wasser gehen zu lassen; einen Augenblick später packt sie einen Stock, läuft zurück, schlägt den Gatten über den Schädel und schreit: „Wo ist das Weib, das du soeben bei dir gehabt hast? Mit eigenen Augen habe ich sie gesehen!“ Nun ist er überzeugt, daß er sich geirrt hat und daß das Wasser ihres Brunnens das „Umarmungswasser“ genannt werden darf (Zaki Mubārak, La prose arabe au IVe siècle de l'Hégire [Xe siècle], 1931, 215). Augenscheinlich hat aṯ-Ṯa'ālibi für diese seine „Herzensfrucht“ von dem Umarmungswasser dieselbe Quelle benützt wie ein Jahrhundert später al-Maidānī für sein „Sprichwort“ von dem Umarmungswasser (Maǵma' al-amṯāl, XVII, n° 3, G. W. Freytag, Arabum proverbia, 1838 f., II, 59; s. F. Liebrecht, Zeitschr. für deutsche Philologie, VIII, 105 = Zur Volkskunde, 1879, 135), der als seinen Gewährsmann Abū 'Amr (ibn al-'Alā) nennt; dann aber ist es nicht unmöglich, daß die letzte Quelle der Vorlage Mariens de France irgendwo in dem arabisch sprechenden Orient geflossen ist, d. h., daß das Wasser in dem europäischen Kruge oder Zuber ursprünglich arabisches Umarmungswasser gewesen ist.

[1]) D. L. R. Lorimer and E. O. Lorimer, Persian Tales, 1916, 56.

In dem 546., dem Mahāumagga-Jātaka wird dem Könige von Mithila gemeldet, in einem Lotosteiche vor der Stadt liege ein Kleinod; da er es zu haben wünscht, läßt sein erster Minister aus dem Teiche alles Wasser und allen Schlamm entfernen, dann sogar noch den Grund aufgraben, aber das Kleinod findet er nicht; gleichwohl ist es, kaum daß der Teich wieder gefüllt ist, wieder da. Da wendet sich der König an den weisen Knaben Mahosadha, der der Buddha selber in einer seiner frühern Existenzen ist, und der erkennt sofort den Sachverhalt. Nachdem er dem Könige das Kleinod auch in einer Schüssel gezeigt hat, erklärt er ihm, daß er in der Schüssel gerade so wie in dem Teiche nur das Spiegelbild des Kleinods gesehen habe, das sich in Wirklichkeit auf einem Palmbaum befinde, worauf es denn herunter geholt wird. — Die auch sonst verdorbene tibetanische Version des Jātakas[1]) erzählt anders: Hier ist es der König, der einen Edelstein oben an einer Stange befestigen läßt, unter der ein Teich ist, und ihn dem verspricht, der ihn entdecken werde; das ist der Weise nur mit Hilfe seiner noch weisern Gattin imstande, die ihm sagt, das Leuchten in dem Teiche sei nur der Widerschein des Edelsteins auf der Stange. — Wieder auf einem Baume ist in dem Po jü king[2]) der Klumpen Goldes, den sich ein Dummkopf aus dem Schlamme eines Teiches heraufzuholen bemüht, bis ihm sein Vater, der sofort im Bilde ist, sagt, wo er zu suchen hat. — An einer ähnlichen Aufgabe arbeitet in einem andern buddhistischen Werke, das der berühmte Kumārajīva übersetzt hat,[3]) ein junger Mann tagelang, bis ihm sein Vater entdeckt, daß das Gold in der Größe eines Hügels auf einem Berggipfel liegt.

Dieser chinesische Text stammt aus dem Jahre 401 n. Chr., der des Po jü king ist, wie wir gesehen haben, noch jünger, und so muß wohl der des Jātakas, in dem der Buddha von seinem Leben als Mahosadha erzählt, als der älteste betrachtet werden. Nun enthält dieses Jātaka eine Szene, die schon in einer der Skulpturen von Barhut dargestellt ist, und das beweist, daß dieser Teil vor dem Jahre 200 v. Chr. bekannt war; für den Rest aber ist damit nichts bewiesen, und auch daß unsere Geschichte als die letzte der neunzehn Klugheitsproben, von denen das Jātaka berichtet, in den drei Halbversen erwähnt wird, die diesen Abschnitt einleiten, bietet keinen triftigen Grund für die Annahme, daß sie schon damals in dem Jātaka gestanden habe.

Glücklicherweise aber ist für unsere Zwecke fast belanglos, ob wir die Geschichte mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit datieren können; denn ihr Inhalt, das wirkliche oder angebliche Ereignis, das sie erzählt oder als geschehen hinstellt, muß als Ereignis oder als erstmalige

---

[1]) A. v. Schiefner-W. R. S. Ralston, Tibetan Tales, 1906, 165.

[2]) St. Julien, Les avadānas, 1859, I, 171, nº 46 = Chavannes, II, 200, nº 296; vgl. J. Hertel, Ein altindisches Narrenbuch, 1912, 31 und 9.

[3]) Chavannes, II, 133, nº 230.

Erzählung in eine Zeit verlegt werden, wo die Erkenntnis von dem Wesen des Spiegelbildes noch nicht so verbreitet gewesen ist, daß die Grundlage einer derartigen Geschichte als unwahrscheinlich empfunden worden wäre. In jedem Gemeinwesen gibt es Träger der Kultur und Objekte der Zivilisation, und so mögen auch in jenen Strichen Indiens einstmals zwei Gattungen von Menschen gelebt haben: solche, die schon wußten, daß dem, was in einer das Licht zurückwerfenden glatten Fläche sichtbar ist, etwas außerhalb dieser Fläche Vorhandenes entspricht, das einen Widerschein von sich hervorruft, und andere, denen dieser Zusammenhang samt der in ihm liegenden Kausalität noch unbekannt war. Solange die Wissenden noch gering an der Zahl waren, ist es ihnen wohl nicht eingefallen, der Unwissenden zu spotten, sondern sie dürften sich bemüht haben, diesen ihr Wissen mitzuteilen, wie es der Bhikṣū mit jenem Ehepaare oder Mahosadha mit seinem König tut oder, viel später, der König mit seinen Untertanen, die er geradezu prüft, wer unter ihnen in diesen Dingen schon Bescheid weiß; so wächst die Zahl der Wissenden, mit der Zeit wird das Wissen zur Regel, die Unwissenheit zur Ausnahme, und der dumm Gebliebene zum Gespött wie die traurigen Helden der indisch-chinesischen Schnurren oder wie in ihrer jüngsten literarischen Fassung, die wir kennen, die in dem zwischen 1063 und 1081 von Somadeva in Kaschmir verfaßten Kathāsaritsāgara steht, der Einfaltspinsel, der einen goldkämmigen Vogel im Wasser zu haschen sucht,[1]) oder heutezutage jene in der Dschungel Ceylons lebenden Primitiven, denen nachgesagt wird, sie hätten einen Bienenschwarm aus der Pfütze, in der er sich spiegelte, nicht herauszuholen vermocht, so daß sie zu der Meinung gekommen seien, er sei verhext.[2])

Zu dieser Geschichte, die trotz der Beteuerung des Herausgebers, daß zwischen der intellektuellen Oberschicht Ceylons und den Dschungel-Bewohnern keinerlei Verbindung bestehe, schon den Charakter eines sich an der Dummheit anderer belustigenden Schwankes trägt, gibt es Parallelen auf der ganzen Erde, die diese Auffassung noch nicht zulassen; es seien ein paar Beispiele angeführt:

Auf einer kleinen Insel der Neuen Hebriden will eine Papua eine rote Frucht aus einer Quelle heben, aber sooft sie mit der Hand ins Wasser langt, verschwindet die Frucht; dann jedoch ist sie wieder da, und endgültig verschwunden ist sie erst, als sie das Wasser ausgeschöpft hat. Schon will sie heimgehen, da hört sie über sich eine Stimme: „Was suchst du mich unten? Ich bin hier!" Und sie sieht die Frucht an einem Aste hangen.[3])

Bei den Kpelle, einem Negerstamme an dem St. Pauls-Fluß in Li-

[1]) Transl. by C. H. Tawney, Calcutta, 1880 f., II, 76.

[2]) Enid Karunaratné, Les larmes du cobra, 1925, 93.

[3]) F. Speiser, Südsee, Urwald, Kannibalen, 1913, 70 = P. Hambruch, Südseemärchen, 1916, 88.

beria, ist es die Spinne, die bei einer Hungersnot das Spiegelbild einer Banane gesehen hat. Der Käfer, den sie nach vergeblichem Tauchen um Hilfe bittet, sagt ihr, sie werde, wenn sie gehe, die Banane über dem Wasser sehen. Trotzdem springt sie noch zweimal hinein; erst dann blickt sie über sich, worauf sie nach einem verfehlten Sprunge, der sie wieder ins Wasser fallen läßt, den Baum erklettert. Als ihr Kind kommt, während sie die Banane verzehrt, sagt sie: „Kleine Kinder essen das nicht" und schlägt es.[1])

Von einem Heilbringer und zugleich Narren der meisten Stämme der Algonkin-Indianer, Manabozho mit Namen, wird berichtet: In dem Wasser eines Flusses sah er etliche Beeren. Er tauchte nach ihnen, dabei stieß er unversehens auf den Grund, und so lag er eine Weile in Ohnmacht; als er dann, wieder zu sich gekommen, aufblickte, sah er die Beeren ober sich an einem Baume hangen.[2])

Geschichten dieser Art, in denen sich lediglich ein Staunen über eine bisher noch nicht beobachtete und daher unverständliche Erscheinung ausdrückt, die also den Spott, der dem Wissen um solche Dinge entspringt, noch nicht kennen, finden ihren Weg nur sehr spärlich in die Literaturen, deren Entstehen ja schon an einen Kultur- oder Zivilisationsstand gebunden ist, der eine solche Unwissenheit wenigstens in den Schichten, für die die Literatur gemacht wird, ausschließt, und auch Erzählungen wie die des Mahäummagga-Jätakas gehören zu den Seltenheiten; anders steht es mit den die Rückständigkeit ins Lächerliche ziehenden Geschichten, deren Erörterung wir mit den Scholastikos begonnen und bis zu Somadevas Einfältigem fortgeführt haben.

*

In dem 61. der Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm macht das Bürle seinen dummen Dorfgenossen weis, er habe die Schafherde, die sie bei ihm sehen, aus dem Wasser mitgebracht, worein sie ihn geworfen haben, und so wollen auch sie sich Schafe holen. „Nun gingen sie zusammen zum Wasser, da standen gerade am blauen Himmel kleine Flockwolken, die man Lämmerchen nennt, die spiegelten sich im Wasser ab, da riefen die Bauern „wir sehen schon die Schafe unten auf dem Grund."[3])

[1]) D. Westermann, Die Kpelle, 1921, 440. Der Herausgeber hat in seinem Sinne recht, daß er die Möglichkeit zugibt, der hervorragende Platz, den die Spinne in den Geschichten der Kpelle einnimmt, hänge mit mythologischen Vorstellungen zusammen (364 f.); die Religionswissenschaft allerdings erkennt in dieser Geschichte die Reste einer Natursage, die auf eine Zeit zurückgeht, wo noch kein Unterschied zwischen menschlicher und tierischer Wesenheit gemacht worden ist.

[2]) Stith Thompson, Tales of the North American Indians, 1929, 54.

[3]) Diese Szene findet sich schon in der von der ältern der zwei Schwestern Hassenpflug stammenden Darstellung des Schwanks, die in der ersten Ausgabe der Kinder- und Hausmärchen (1812) als nº 61 mitgeteilt war; aus dieser, die noch von

Während das Bürle an dieser Verblendung seiner Widersacher unschuldig ist, benützt der Held eines Märlein aus Ditmarschen die kleinen Wolken, „die man Lämmlein nennt“, um seine Lüge glaubhaft zu machen,[1]) und ähnlich handelt sein Gegenstück in irischen Varianten, wo die weißen Wölkchen eine Kuhherde widerspiegeln.[2]) In andern Fassungen desselben Schwanks oder derselben Schwankserie ist es das Spiegelbild der richtigen Herde, durch das die Bauern mit oder ohne Mitwirkung des Schelms getäuscht werden;[3]) abseits aber steht, obwohl in der Fortsetzung wieder an das Märlein von dem Bürle erinnernd, der Anfang einer Volkserzählung aus dem Lötschental im Kanton Wallis:[4]) Ein Schafhirt, der seine Herde verloren hat, erblickt ihr Bild in dem Schwarzsee; da holt er aus dem nächsten Dorf Leute, die ihn hinablassen sollen, sie tun es auch, und obwohl er, als er das kalte Naß verspürt, bittet, ihn wieder hinaufzuziehen, lassen sie ihn nur noch tiefer hinab, so daß er, wenn er sich nicht hätte an einem Felsen festhalten können, ertrunken wäre. Inzwischen hat die Herde ruhig auf einem Bergkamme geweidet.

Ganz anders verhält es sich mit der Herde von tausend Kühen, deren Spiegelbilder im Wasser dem wallisischen König Levellin gezeigt werden; auf diese Weise muß ein Jüngling die Beleidigung des Königs, die er begangen haben soll, indem er träumte, er habe mit der Königin geschlafen, sühnen, ut sint umbrae regis, vaccae vero cuius ante, cum sit somnium veritatis umbra.[5]) Man sieht, das ist eine Nachahmung der Plutarchischen Geschichte von der Hetäre in Ägypten, die von einem jungen Manne, der geträumt hatte, er habe sie genossen, die Bezahlung dafür verlangte, der aber der König nur den Schatten des Geldes zusprach, ὡς τὴν δόξαν τῆς ἀληθείας σκιὰν οὖσαν,[6]) wobei bemerkenswert ist, daß für das Hartgeld in dem mittelalterlichen Wales die älteste Währungsart, die pecunia, die

---

einem Schneider erzählte, hat sie dann wohl Wilhelm Grimm der Fassung der Viehmännin, die er ansonsten vorzog, eingefügt. Im übrigen halte ich für wahrscheinlich, daß sie eine Reminiszenz an den Dreizehnten Zykel in Jean Pauls Titan ist, wo von Albano gesagt wird: „Und wenn er dann am Gestade des Berges die Augen wieder öffnete, so lagen friedlich drunten im Thale die geweideten weißen Lämmer neben dem Flötenisten und oben am Himmel lagerten sich die glänzenden Lämmerwolken über sie hin!“

1) K. Müllenhoff, Sagen, Märchen und Lieder der Herzogthümer Schleswig, Holstein und Lauenburg, 1845, 463.

2) J. Jacobs, Celtic Fairy Tales, 1891, 55.

3) Vgl. z. B. H. Stahl, Westfälische Sagen und Geschichten, 1831, 34, H. Pröhle, Märchen für die Jugend, 1854, nº 15 und Harzsagen, 1854, 273, K. Bartsch, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg, 1879, I, 491, II, 483 (in nº 40), A. Schleicher, Litauische Märchen, Sprichworte, Rätsel und Lieder, 1857, 127, Emm. Cosquin, Contes populaires de Lorraine, 1886, I, 225, II, 283 (I, 227), A. M. Espinosa, Cuentos populares españoles, 1923 f., III, 383 (in nº 175).

4) J. Jegerlehner, Sagen und Märchen aus dem Oberwallis, 1913, 132 f.

5) Gualterus Mapes, De nugis curialium, d. II, c. 22 (ed. by Th. Wright, 1850, 95).

6) Demetrius, 27, 5 (901 D).

Währung des Viehs, eintritt. Mit dem Bilde, das hunderttausend Goldstücke in einem Spiegel ergeben, muß sich in dem Puṇyavanta-Jātaka des Mahāvastu eine Kurtisane begnügen;[1]) die Herde aber, diesmal aus fünf Pferden bestehend, kehrt samt ihrem Spiegelbilde im Wasser in demselben Zusammenhange in der schon erwähnten tibetanischen Bearbeitung des Mahāummagga-Jātakas wieder,[2]) wo die Nutzanwendung der Erkenntnis, daß das Spiegelbild nur ein wertloser Schein ist, merkwürdig genug, fast unmittelbar auf die Erzählung von dem an der Spitze einer Stange befestigten Edelstein folgt, dessen Widerschein im Wasser nur die kluge Visākhā als solchen erkennt.[3])

Nur um ein einzelnes Pferd, das noch dazu aus Ton ist, handelt es sich in einem tamulischen Volksbuch, das von einem dummen Guru oder geistlichen Lehrer, Paramārtan mit Namen, und seinen fünf dummen Schülern erzählt; herausgegeben hat es im tamulischen Original und mit einer lateinischen Übersetzung der Jesuit Giuseppe Costantino Beschi (1680 — etwa 1740), der sich bei jahrelanger Missionartätigkeit in Südindien die größten Verdienste um die Tamil-Literatur erworben hat. Von diesem tönernen Pferde also, das sich an dem Ufer eines Teiches befindet, sieht einer der Schüler — seinen Namen übersetzt P. Beschi mit Plumbeus — den Widerschein. Zuerst verwundert er sich, daß ein Pferd im Wasser stehen sollte — daß es dabei die Beine aufwärts streckt und den Kopf unten hat, macht ihm ebenso wenig aus, wie den Leuten aus dem Lötschental und ihren europäischen Geistesverwandten der Anblick der auf den Köpfen stehenden Herden —, aber da er schließlich sieht, daß es in Farbe, Größe und Gestalt zu dem am Ufer stimmt, kommt ihm der Argwohn, es könnte dessen Spiegelbild sein. In diesem Augenblicke erhebt sich ein Lüftchen, das Wasser kräuselt sich, und das Pferd darin bewegt sich; da aber das tönerne ruhig bleibt, gewinnt er die Überzeugung, das im Wasser sei ein andres, ein lebendiges. Nun schreit er es an und schleudert einen Stein nach ihm: das Wasser wird noch unruhiger, das Pferd wirft den Kopf in die Höhe, schlägt aus und zittert am ganzen Leibe. Da läuft er zu seinen Gesellen und erzählt ihnen sein Erlebnis. Das Folgende, wie die fünf Dummköpfe das Pferd angeln wollen, können wir übergehen; erwähnt sei nur noch, daß sie erst ein Fremder, indem er dem Tonpferd ein Stück Tuch überwirft, worauf denn auch das Pferd im Wasser bedeckt erscheint, von ihrer Einbildung befreit.[4])

---

[1]) Hertel, Pañcatantra, 377 und R. Fick in nº 98 der FF Comunications, 1932, 20.

[2]) Schiefner-Ralston, 165. Zu der ganzen Erzählungsreihe vgl. A. Wesselski, Der Knabenkönig und das kluge Mädchen, 1929, 21, n. 1; eine Kritik von Ficks Ausführungen bringt Wesselskis Abhandlung Quellen und Nachwirkungen der Haft paikar in der Zeitschrift Islam, XXII, 110.

[3]) S. o. 42.

[4]) B. Babington, The Adventures of the Gooroo Paramartan, 1822, 76.

Das tamulische Schwankbuch beginnt mit der Schilderung, wie der Guru mit seinen Schülern an einen Fluß kommt, den er für so tückisch hält, daß man ihn nur übersetzen könne, wenn er schlafe, wie dann der Schüler, den er hinschickt, um festzustellen, ob er nicht noch wach sei, die brennende Fackel ins Wasser steckt, so daß er zischt, wie darum der Guru beschließt, eine Weile zu warten, und wie sie sich diese Zeit vertreiben, indem sie einander Geschichten von der Bosheit des Flusses erzählen. Unter diesen geht eine so: Ein Hund, der ein Stück Fleisch im Munde hält, schwimmt über den Fluß; der zeigt ihm in seinem Wasser ein anderes Stück Fleisch, er sieht, daß dieses größer ist, läßt daher das seinige fahren, um nach dem größern zu schnappen, und kommt solchermaßen mit leerem Maule nach Hause.[1])

In der altgriechischen Fabel, deren Kern wir hier wiederfinden, obwohl in ihr der Hund das Spiegelbild des Stückes Fleisch in dem Maule seines Spiegelbildes sieht, so daß er einen andern Hund vor sich zu haben glaubt,[2]) handelt es sich nicht mehr, wie in der erwähnten Sage des Negervolks der Kpelle, die von Der Spinne und Dem Käfer, also von der Gattung der Spinnen und der Gattung der Käfer erzählt, um die dabei selbstverständliche Gleichstellung von Mensch und Tier; hier ist nicht die Gattung der Hunde, sondern ein einzelner Hund gemeint, der allerdings, wie es dem Charakter der Fabel kraft einer zwischen Erzähler und Zuhörer oder Leser stillschweigend getroffenen Abmachung entspricht, ebenso denkt, redet und handelt wie der Mensch, dem er einen Spiegel vorhält. Es gibt ja auch eine Reihe von Fabeln, in denen das Tier sein Spiegelbild als das erkennt, was es ist, z. B. die Aisopische von dem Hirsch, der sein Geweih bewundert, aber mit seinen Beinen unzufrieden ist,[3]) die Plutarchische von dem Maultier, das sein Aussehen so stolz macht, daß es wie ein Roß dahinsprengen will,[4]) die von dem Bock des zu Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts verfaßten Speculum sapientiae, dessen Eitelkeit der Igel straft,[5]) und, einige Dezennien später, in Steinhöwels Aesop die von dem andern Bock, der es bei der Betrachtung seiner Beine, seines Barts und seiner Hörner verschwört, jemals mehr vor dem Wolfe auszureißen, aber sofort für seine Großsprecherei büßen muß.[6]) Andererseits

[1]) Babington, 54.

[2]) Babrios, n° 79, Aphthonios, n° 35, Halm, n° 233, Chambry (1926), n° 186, Phaedrus, I, n° 4. Ansonsten vgl. zu der Fabel, die sich auch in der etwa zu Ende des dreizehnten Jahrhunderts aus dem Syrischen ins Arabische übersetzten Sammlung befindet (J. Derenbourg, Fables de Loqman le Sage, 1850, 40, n° 41; s. Chauvin, III, 37), die Nachweisungen Joh. Boltes zu Pauli, n° 426.

[3]) Babrios, n° 43, Halm, n° 128, Chambry, n° 103.

[4]) Convivium, 4, 2, 150 A.

[5]) L. II, c. 3; J. G. Th. Grässe, Die beiden ältesten lateinischen Fabelbücher des Mittelalters, 1880, 38.

[6]) Hgg. von H. Österley, 1873, 201, n° 86; Österleys Verweis auf Avian, n° 26 und darum auch der auf Kirchhofs Wendunmuth, VII, n° 118 sind unrichtig.

läßt Florian in einer seiner berühmten Fabeln einen Kater auftreten,[1]) für den sein Spiegelbild ein anderer Kater ist, so, wie für den Aisopischen Hund ein anderer Hund, so daß weder der Kater, noch der Hund dümmer oder gescheiter ist als der Scholastikos, der sein Spiegelbild für einen seinesgleichen hält; indem aber der Aisopische Hund den Widerschein der von ihm begehrten Speise haschen will, gesellt er sich auch würdig dem Könige, der einen sich im Wasser spiegelnden Edelstein in diesem Wasser sucht. Wir brauchen nicht erst des langen und breiten auszuführen, daß kein Tier, auch kein Haustier, mit seinem Spiegelbilde etwas anzufangen weiß, daß alles, was wir an ihnen beobachten können, eine gewisse Unruhe ist, die sich in Gebärden oder Lauten äußert; bei dem Bilde eines Gegenstandes gibt es natürlich nicht einmal diese Unruhe, und wer will, kann den Versuch machen, ob sich ein Hund, dem man die gewohnte Freßschüssel mit Wasser füllt und sie ihm so hinstellt, daß sich darin ein darüber befestigtes Stück Fleisch spiegelt, auch nur das Schnauzenende naß machen wird. Aber hat denn der Aisopische Hund diesen Widerschein überhaupt sehen können?

Deutsche Gründlichkeit war es, die diese Frage aufgeworfen hat, und zwar ist es Lessing, der, in der vierten der seinen Fabeln angehängten Abhandlungen, zu dem Phaedrischen Texte folgende Erwägung anstellt: „Es ist unmöglich; wenn der Hund durch den Fluß geschwommen ist, so hat er das Wasser um sich her nothwendig so getrübt, daß er sein Bildniß unmöglich darinn sehen können"; er verweist auf die griechische Fabel, deren Diktion nur zu besagen brauche: „er ging über den Fluß", wobei man sich einen niedrigen Steg vorzustellen habe, und besonders auf die Fassung bei Aphthonios, wo es „noch behutsamer" heißt: „der Hund ging an dem Ufer des Flusses". Diese Auffassung, die sich Chamfort,[2]) Boissonade,[3]) Edeléstand du Méril[4]) und schließlich auch Georg Thiele[5]) zu eigen gemacht haben, ist, was die Trübung des Wassers durch die Schwimmbewegungen betrifft, selbstverständlich richtig; damit ist aber nicht nur über die Version bei Phaedrus, sondern auch über die in dem tamulischen Narrenbuch der Stab gebrochen.

Nun gibt es eine Version der Fabel, in der der Hund an einem Flusse

[1]) L. I, f. 6: Le chat et le miroir. Hier ist vielleicht der Ort, auf die ganz vereinzelt stehende merkwürdige Meinung Luthers zu verweisen, der Pfau ertrage es nicht, sein Bild im Wasser zu erblicken, weil er darin einen Rivalen sehe: „si non potest impedire, se ipsum submergit" (Tischreden, Weimarer Ausg., I, 503, II, 513, 514).

[2]) La Fontaine, Oeuvres, éd. H. Regnier, 1883 f., II, 56 (in Chamforts Éloge sur La Fontaine habe ich die Stelle, wenigstens in dem Abdrucke in dem ersten Bande der Oeuvres, Paris, 1795 nicht finden können).

[3]) Ebendort.

[4]) Poésies inédites du moyen âge, 1854, 158.

[5]) Der lateinische Aesop des Romulus, 1910, XXXI.

geht wie bei Aphthonios, in der aber nicht gesagt wird, daß er sein Spiegelbild sähe und es für einen andern Hund hielte: er sieht im Wasser nur das Bild dessen, was er im Maule trägt, und das ist hier anstatt eines Stücks Fleisch eine Rippe. Diese Fassung steht in dem Buche Kalīla wa Dimna des Persers ʿAbdallāh ibn al-Muqaffaʿ, der in dem Jahre 757 in Baṣra hingerichtet worden ist; in seinem Hauptteile ist dieses Werk eine arabische Übersetzung oder Bearbeitung eines um 570 in Pehlevī geschriebenen Buches, das, heute verloren, wieder eine Übersetzung oder Bearbeitung einer Fassung des Pañcatantra dargestellt hat. Die Fabel von dem Hunde und der Rippe steht aber nicht in diesem Teile, wie denn auch eine ihr entsprechende Geschichte in keinem einzigen der vielen indischen Pañcatantra-Texte vorkommt, sondern in der Vorrede, die der Verfasser der Pehlevī-Übersetzung dieser beigegeben hat.[1]) Von den in dieser Vorrede eingeschobenen sieben Erzählungen sind drei sicherlich indischen Ursprungs; Theodor Benfey aber hat trotzdem und obwohl er in dem von ihm übersetzten und kommentierten Pañcatantra-Texte eine Parallele zu der Fabel von dem Hunde mit der Rippe gefunden zu haben glaubte, verzichtet, auch für diese Indien als Heimat anzunehmen; im Gegenteil: er stellte ausdrücklich die Priorität der griechischen Fabel fest, die schon Demokritos gekannt hat, und wollte die Verschlechterung ihrer indischen „Nebenform" durch „die ohne Zweifel mündliche Übertragung" erklären; für ihn war es die griechische Darstellung, auf der die bei al-Muqaffaʿ sowohl, als auch die in dem tamulischen Volksbuch beruhte, ja er ließ sogar die Möglichkeit gelten, daß sie in dieses „durch den Einfluß des Jesuiten Beschi" Eingang gefunden hat.[2]) Sicherlich hat also auch Jan

[1]) Th. Nöldeke, Burzōes Einleitung zu dem Buche Kalīla waDimna, 1912, 20. Bemerkt sei beiläufig, daß in den europäischen Übersetzungen des arabischen Buches für die Rippe wieder das Stück Fleisch eingeführt wird.

[2]) Th. Benfey, Pantschatantra, 1859, I, 79 und 468. Friedr. von der Leyen hat 1905 nach dem Eingeständnis, daß von dem an der griechischen Fabel Wesentlichen, „daß" (nämlich) „der Hund ein wirkliches Fleisch um eines gespiegelten willen fallen läßt", die ihr verglichene indische Erzählung nichts weiß, in dieser ein Beispiel gesehen, „daß eine wunderhübsche, wirksame kleine Geschichte durch die indische Erzählungskunst entstellt, in ihrem Wesen unkenntlich gemacht und in etwas ganz anderes verwandelt wird", sich also trotz allen Bedenken auf Benfeys Standpunkt gestellt (Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen, CXV, 284 f.); dasselbe hat Hertel 1914 getan, indem er die Fabel von dem Hunde und der Rippe, deren indischer Ursprung auch für ihn nicht feststand, trotz den auch von ihm betonten Abweichungen der „bisher bekannten indischen Fassungen" unter den in dieses Kapitel von Kalīla und Dimna eingeschobenen Erzählungen nannte, die „als indisch nachgewiesen sind" (Pañcatantra, 369). Wie ist denn nun der Inhalt dieser „bisher bekannten indischen Fassungen"? Wir setzen jene Darstellung, die den frühesten Terminus ad quem gibt, die in dem ältern Saṃyuktāvadāna, die in dem Jahre 251 n. Chr. von Khān Saṃ-hui ins Chinesische übersetzt worden ist (Chavannes, I, 381, nº 111), in wortgetreuer Übertragung her: „Sie" (nämlich eine Frau, die dem Buhlen, mit dem sie ihrem Gatten entlaufen ist, alle ihre Kostbarkeiten übergeben hat und

de Vries recht, der für eine auf der Sunda-Insel Rotti aufgezeichnete Volkserzählung, die noch eine andere Aisopische Fabel einbezieht — der Hund hat das Stück Fleisch, das er dann für das Spiegelbild fahren läßt, einer Krähe abgelistet —, europäische Vermittlung annimmt.[1])

Nicht so sicher ist das bei einer Geschichte der Zulu, die so geht: Eine Hyäne läßt einen Knochen, den sie im Munde hält, fallen, um nach dem Widerschein des Mondes im Wasser zu schnappen, den sie für ein Stück Fleisch hält. Sie versinkt bis an die Ohren und kehrt ans Ufer zurück; als dann das Wasser wieder klar ist, springt sie neuerlich hinein, und inzwischen trägt ihr eine andere Hyäne den Knochen davon. Am nächsten Abend versucht sie ihr Glück neuerlich, und das setzt sie so lange fort, bis sie den Platz ganz kahl getreten hat. Daher pflegt man von einem Menschen, der sich lächerlich gemacht hat, zu sagen: „Du bist wie die Hyäne, die den Knochen für den Mond im Wasser aufgegeben und nach einem Nichts gehascht hat“.[2])

Bei gründlicher Betrachtung dieser Geschichte könnte mit Befriedigung zur Kenntnis genommen werden, daß die Hyäne den Widerschein des Mondes erst wieder sieht, nachdem das Wasser seine Trübung verloren hat; andererseits müßte als Unfug bemängelt werden, daß die Hyäne alltäglich an denselben Ort geht, um nach ihrem Fleische zu sehen, und daß dieses nicht alltäglich kleiner wird, bis eines Tages nichts mehr von ihm da ist. So streng aber wollen wir nicht sein, sondern feststellen, daß zu derartigen Erörterungen kein Anlaß ist bei einer Fabel der Marie de France, in der ein Fuchs das Spiegelbild des Mondes für einen Käse hält; um sich seiner zu bemächtigen, will er die Pfütze aussaufen, platzt aber dabei.[3]) Ebenso

dann von ihm an dem Ufer eines reißenden Stromes zurückgelassen worden ist) „sah, wie ein Fuchs einen Sperber, den er gefangen hatte, ausließ, um sich eines Fisches zu bemächtigen: den Fisch konnte er nicht fangen, und den Sperber hatte er auch verloren.“ Wie man sieht, ist diese Erzählung nichts sonst, als eine in die Form einer Geschichte gekleidete Erläuterung einer aus der Erfahrung gewonnenen Lehre, die das Sprichwort so ausdrückt: „Der Spatz in der Hand ist besser als die Taube auf dem Dache“, und diese Erkenntnis wird viel besser, als in der Fabel von dem Hunde mit dem Stück Fleisch, in einer andern, ebenso griechischen Fabel vermittelt (Halm, nº 254, Chambry, nº 205); sie erzählt von einem Löwen, der einen Hasen, den er verzehren will, läßt, um einem Hirsche nachzusetzen, und bei der Rückkehr von der erfolglosen Jagd auch den Hasen nicht mehr vorfindet. Die Behauptung also, die Von der Leyen weiter aufstellt: „Eben weil die Inder von ihrem Raffinement und die Buddhisten von ihrer Weltanschauung nicht lassen können, bringen sie beides in Fabeln, die das gar nicht vertragen“, fällt, wenn man die Fabel von dem Löwen mit dem Hasen und dem Hirsch heranzieht, ebenso wie die Auffassung Benfeys in sich zusammen.

[1]) Volksverhalen uit Oost-Indië (I), 1925, 366.

[2]) C. Callaway, Nursery Tales, Traditions and Histories of the Zulus, Natal, 1868, 347, A. Seidel, Geschichten und Lieder der Afrikaner, 1896, 267 und R. Basset, Contes populaires d'Afrique, 1903, 342.

[3]) 194, nº 58: De vulpe et umbra lunae.

wenig Sinn hätten solche Erwägungen bei einem Märlein der Disciplina clericalis, wo der Fuchs sehr gut weiß, daß das, was er sieht, kein Käse ist, das Gegenteil aber dem Wolfe einredet, der sich denn auch in den Brunnen hinabläßt, in dem sich der Mond spiegelt.[1]) Marie de France hat gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts eine englische Fabelsammlung bearbeitet, die in das erste Viertel dieses Jahrhunderts gesetzt werden muß, und die Zeit für die Disciplina clericalis wird durch den 29. Juni 1106, wo ihr Autor, der Rabbi Mose Sephardi, die Taufe empfangen hat, und durch sein Todesjahr 1110 abgegrenzt.[2]) Die Frage also, welche der zwei Erzählungen als literarisches Denkmal älter ist, die Fabel oder das Tiermärlein, kann nicht entschieden werden, und bedeutungslos ist hier auch die Tatsache, daß das beiden Gemeinsame, das Motiv von der Täuschung eines Tiers durch das Spiegelbild des nächtlichen Himmels, viel älter ist, da es schon bei al-Muqaffaʿ vorkommt, wo es ein Wasservogel ist, der den Widerschein eines Sterns für einen Fisch nimmt und sich seiner vergebens zu bemächtigen bemüht;[3]) daß aber entwicklungsgeschichtlich eine Darstellung, die nur erzählt, daß das Spiegelbild noch nicht als solches erkannt wird, älter ist als eine, die schon von der betrügerischen Ausnützung dieser Unkenntnis handelt, liegt auf der Hand.

So hat denn auch die Fabel der Dichterin, von der nur zwei literarische Bearbeitungen bekannt sind,[4]) bei weitem nicht den Anklang gefunden, wie das dem Volksgeschmack mehr bietende Märlein der Disciplina, das ja noch die hübsche Szene bringt, daß sich der Fuchs, der sich, um den Wolf zu überzeugen, daß in dem Brunnen ein Käse sei, hinuntergelassen hat, von dem Wolfe, der in den nun oben befindlichen Schöpfeimer steigt, aus dem Brunnen ziehen läßt.[5]) Daß die ähnliche Erzählung des Rabbi Salomon bin Isak (Raschi), der 1040 geboren ist, auf der seines ehemaligen Glaubensgenossen beruhe, kann zwar nicht behauptet wer-

[1]) Die Disciplina clericalis des Petrus Alfonsi, hgg. von Alfons Hilka und Werner Söderhjelm, Helsingfors, 1911 f., I, 32, II, 27, III, 62, 122, 154.

[2]) Nach J.-Th. Welter, L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge, 1927, 99 wäre sie „um 1106" verfaßt worden.

[3]) Ph. Wolff, Bidpai's Buch des Weisen, 1839, I, 68, Chauvin, II, 89, nº 28; auf der alten deutschen Übersetzung (Das Buch der Beispiele, herausgegeben von W. L. Holland, 1860, 45) beruht eine der zuerst 1538 erschienenen Fabeln von Joachim Camerarius (1544, 394; 1570, 368). In dem Hitopadeśa gaukeln die Sterne einem Gänschen Lotusblüten vor (in der Übersetzung Hertels, 1894, 173, in der von Éd. Lancereau, 1882, 271). Für Kirchenlichter werden die Spiegelbilder der Sterne von westfälischen Schildbürgern gehalten (Adalb. Kuhn, Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westfalen, 1859, I, 103 f., nº 104), und so ist es nicht weiter verwunderlich, daß sich Hünen dortzulande in den Himmel gestürzt haben, den ihnen die blaue Luft in einem klaren Wasser vorspiegelte (ebendort, I, 283, nº 326).

[4]) In dem sogenannten Romulus Roberti (Hervieux, II, 598, nº 48) und in dem Pariser Promptuarium exemplorum (Warnkes Einleitung, LXVII, nº 23).

[5]) Chauvin, III, 78, nº 57 und IX, 30 f., nº 21.

den,[1]) aber diese, die zusammen mit mehrern andern Stücken der Disciplina in größern Sammlungen Aufnahme gefunden hat,[2]) hat solchermaßen eine Reihe von literarischen Nachahmungen gefunden, z. B. in dem Esopus von Burkard Waldis,[3]) in einem Spruchgedichte Hans Sachsens[4]) und in der 6. Fabel von La Fontaines 11. Buche, in der es der Fuchs selber ist, der das Spiegelbild des Mondes für einen Käse hält, sich daher in den Brunnen hinabläßt und erst nach zwei Tagen dem von ungefähr vorübergehenden Wolfe einredet, was er sehe, sei ein vortrefflicher Käse; auf dieser beruht augenscheinlich in letzter Linie der Schluß der „alten Volkssage" aus der schwedischen Provinz Schonen.[5])

Abseits steht schließlich eine der Fabulae per metaphoram recitatae des englischen Franziskaners Nicholas Bozon, verfaßt etwa um 1320: Der Wolf erzählt dem Fuchs, er habe einen Käse gefunden, und weist ihm das Spiegelbild des Mondes in einem eben zufrierenden Weiher. Der Fuchs beredet ihn, den Schwanz ins Wasser zu stecken; er werde den Käse zu der Stelle bringen und ihn ihm an den Schwanz binden. Als dann der Schwanz eingefroren ist, heißt er den Wolf anziehen, und so muß dieser den Schwanz und den Käse hinter sich lassen.[6])

Noch trauriger ist das Geschick der Fünsinger Bauern, dessen ein Meistergesang von Hans Sachs gedenkt: auch sie wollen einen Käse aus dem Wasser ziehen, aber der Käse ist — ein vereinzelter Fall — die Sonne, und um das ins Werk zu setzen, hängen sie sich einer an den andern; als sich dann der oberste (der augenscheinlich an einem Baume hangt) in die Hände spuckt, plumpsen sie allesamt ins Wasser und ertrinken.[7]) Glimpf-

[1]) S. Gelbhaus, Über Stoffe altdeutscher Poesie, 1886, 38, Bolte-Polívka, IV, 320; vgl. H. Polano, The Talmud (Chando Classics), 216 und W. A. Clouston, Flowers from a Persian Garden, 1890, 240.

[2]) In dem zwischen 1400 und 1421 verfaßten Libro de los enxemplos und in H. Steinhöwels Aesop, der noch im fünfzehnten Jahrhundert ins Englische, Französische, Niederländische, Spanische und Tschechische übersetzt worden ist (Bolte-Polívka, III, 77). Unser Exempel hat weiter auch Raymond de Béziers (de Biterris) in seine lateinische Ausgabe von Kalîla wa Dimna übernommen (Hervieux, V, 755); eine unverkennbare Anspielung steht im Roman de renart, I, v. 1055 f. (publié par E. Martin, 1882 f., I, 30).

[3]) IV, n° 8 (hgg. von H. Kurz, 1882, II, 32, Anm. 152).

[4]) Sämtliche Fabeln und Schwänke, hgg. von E. Goetze (und Karl Drescher), 1893 f., II, 4, n° 202.

[5]) J. M. Firmenich, Germaniens Völkerstimmen, 1843 f., III, 842. Weitere mündliche Überlieferungen sind bei Bolte-Polívka, II, 116 (s. auch 114) verzeichnet; zu erwähnen wären noch die n° n° 201 und 202 bei Espinosa, III, 441 f.

[6]) Les contes moralisés de Nicole Bozon, publiés par L. Toulmin-Smith et P. Meyer, 1889, 64, 249. Zu diesem Märlein, in dem der Einfluß des Abenteuers des im Eise fischenden Wolfes nicht zu verkennen ist (zuerst im Ysengrimus, I, v. 529 f., hgg. von E. Voigt, 1884, 37 f.), stellt sich eine schottische Volkserzählung bei J. F. Campbell, Popular Tales of the West Highlands², 1890, I, 280; s. ansonsten Bolte-Polívka, II, 111 und 116.

[7]) Sämtliche Fabeln und Schwänke, IV, 74 in n° 285 (Die Verweise der von J. Bolte unterstützten Herausgeber gelten nur dem Motiv der lebenden Kette).

licher endet eine englische Geschichte, deren bäuerliche Helden den Mond, den sie für einen Kräuterkäse halten, aus dem Wasser zu heben versuchen, bis ihn ihnen eine vorüberziehende Wolke verschwinden läßt.[1]) Durch ihre Hartnäckigkeit zeichnen sich die indischen Dörfler aus, von denen diese Sage geht: Sie wollten eine Goldplatte aus dem Wasser fischen und setzten ihre Arbeit Nacht um Nacht fort, auch als die Platte bei Neumond verschwunden war; sie dachten, sie sei nun tiefer gesunken, und fischten weiter, und heute noch taucht ihre Nachkommenschaft in den Fluß oder wirft Netze, um das Gold zu gewinnen.[2])

Nicht allzu weit von diesem Dörfchen mag die Wildnis gewesen sein, in der noch vor dem Jahre 416, wo der Bericht darüber in dem Mo ho seng tsche lü oder der Unterweisung der großen Gemeinde ins Chinesische übersetzt worden ist, fünfhundert Affen den Widerschein des Mondes für den Mond selber hielten und ihn, auf daß nicht in der Welt fortan „ewige Nacht und Finsternis" herrsche, herausziehen wollten, was ihnen ebenso übel ausging, wie mehr als ein Jahrtausend später den Fünsingern ihr Versuch, sich des Käses zu bemächtigen.[3]) Leider war niemand da, der sie so belehrt hätte, wie in einem jüngern indischen Märlein der Löwe die ebenso dummen Schakale: Er, der schon Bescheid wußte, sagte sich: „Wie einfältig sind doch diese Burschen, daß sie behaupten, der Mond im Wasser sei darin untergegangen", und so ließ er sie das Wasser aufrühren; als sie dann den Mond nicht mehr im Brunnen, wohl aber am Himmel sahen, priesen sie die Klugheit ihres Herrschers. Freilich: der Anlaß wiederholte sich, der Löwe war nicht da, sie ahmten den Affen der Vorzeit nach und ertranken alle miteinander.[4])

Solcher Erzählungen könnten noch viele beigebracht werden, sowohl aus den Literaturen, als auch nach Aufzeichnungen aus dem Volksmunde, in dem sie der Blason populaire lebendig erhält. Wir übergehen sie allesamt, da sie nichts Neues bieten würden, mit Stillschweigen, glauben aber doch nicht unerwähnt lassen zu sollen, daß eine besonders stark in Frankreich verbreitete Schnurrengruppe auf eine Geschichte zurückgeht, die der berühmte Humanist Luis Vives erzählt: „Wir erinnern uns", sagt er, „daß eine Gemeinde" (populus) „einen Esel, der aus einem Flusse getrunken hatte, in dem das Spiegelbild des Mondes zu sehen gewesen war, bis eine Wolke dazwischen trat, unter der Anklage, mit dem Wasser den Mond hinuntergeschluckt zu haben, eingesperrt hat; nach ordentlicher Untersuchung ist er aufgeschnitten worden, auf daß er der Welt den Mond zurückgebe".[5])

[1]) W. A. Clouston, The Book of Noodles, 1888, 44.

[2]) Shyama Shankar, Wit and Wisdom of India, 1924, 62.

[3]) Actes du XIVe congrès international des orientalistes, 1906, Partie I, Section V, 138, n° 26 = Chavannes, II, 324, n° 358; ebenso bei Schiefner-Ralston, 353, n° 45.

[4]) Hemavijaya, Kathāratnākara, n° 149, Hertels Übersetzung, 1920, II, 103.

[5]) Commentarii ad libros de civitate dei D. Aurelij Augustini, Basileae, 1522, C_5^b (ad l. X, c. 16).

Mit diesem Tatsachenberichte könnten wir die Erörterung der sich an den Widerschein des Mondes knüpfenden Traditionen abschließen, wenn da nicht noch eine Erzählung wäre, die sich etwa zu der Fabel von den Affen, die den Mond fangen wollen, ebenso verhält wie das Tiermärlein des spanischen Konvertiten zu der Fabel Mariens de France; diese Erzählung, die zu dem ältesten Bestande des Pañcatantra gehört, geht so: Nach zwölf regenlosen Jahren entdecken Elephanten einen See, Candrasaras oder Mondsee genannt, und dorthin gehen sie nun unter der Führung ihres Königs tagtäglich, wobei sie jedes Mal eine Menge der dort hausenden Kaninchen zertreten. Da begibt sich ein Kaninchen mit Einwilligung seines Königs zu dem der Elephanten, stellt sich ihm als Gesandten des Mondes vor, führt in dessen Namen Klage wegen der Verwüstungen, die die Elephanten an dem Mondsee angerichtet haben, und endet seine Rede mit Drohungen. Erschreckt willigt der Elephantenkönig ein, den Mond zu begütigen; er folgt dem Kaninchen an den Mondsee, und dort zeigt es ihm den sich darin spiegelnden Mond. Als aber der König, in der Absicht, sich vor der Verneigung vor der Gottheit zu reinigen, seinen Rüssel ins Wasser steckt, beginnt die Mondscheibe darin zu schwanken, so daß er tausend Monde sieht, worauf ihm das Kaninchen erklärt, nun habe er den Mond noch einmal und noch ärger erzürnt, weil er wieder das Wasser des Mondsees berührt habe. Da verspricht der Elephantenkönig, künftighin von solchem Tun abzulassen.[1]) Mit dieser Erzählung beginnt eine zumindest ein Jahrtausend währende Kette schriftlicher Überlieferung, die ein Meistergesang Hans Sachsens beschließt: Die Hasen mit den Elephanten.[2])

*

Die uralte Stammsage der Könige von Ceylon, die übrigens an nordische Stammsagen erinnert, führt den Ursprung des Königs Vijaya auf ein Geschwisterpaar zurück, das eine Königstochter einem Löwen geboren hätte; der Löwe wäre dann von seinem eigenen Sohne getötet worden. Augenscheinlich an diese Sage, die sowohl im Mahāvaṃsa, als auch im Dīpavaṃsa erzählt wird,[3]) knüpft eine Erzählung des singhalesischen Volksmunds an, die den Löwen durch einen Bären ersetzt und diesen den Tod nicht von der Hand seines Sohnes, sondern durch die List seiner Gattin finden läßt: die mit ihren Kindern fliehende Frau trifft den

---

[1]) Tantrākhyāyika, übersetzt von J. Hertel, 1909, II, 110 f.

[2]) A. a. O., V, 284, nº 780; ansonsten vgl. Tantrākhyāyika, I, 137 zu nº 3, 3.

[3]) A. Wesselski, Märchen des Mittelalters, 1925, 249 zu nº 57; den dortigen Literaturangaben wären, was diese Sage betrifft, noch anzufügen Hiuen Tsiang, Si jü ki, transl. by S. Beal, II, 236 f., Hwui Li, The Life of Hiuen Tsiang, transl. by the same, 141 f. und L. D. Barnett, Alphabetical Guide to Sinhalese Folklore from Ballad Sources, Bombay, 1917, 98 und 114.

Bären, und auf seine Frage, wohin sie gehe, antwortet sie, ein klügerer Bär habe sie gebeten, zu ihm zu kommen, und jetzt gehe sie hin. Er will diesen klügern Bären sehen; da führt sie ihn zu einem Brunnen und zeigt ihm sein Spiegelbild, und er springt hinein, um den Bären in dem Brunnen zu töten.[1])

Dieser veränderte Schluß geht letzten Endes auf ein Tiermärlein zurück, das ebenfalls zu dem ältesten Bestande des Pañcatantra gehört, aber ansonsten durch das ihm mit diesem gemeinsame Hauptmotiv, das Verkennen des eigenen Spiegelbilds, nicht nur an die Fabel von dem Hunde mit dem Stück Fleisch im Maul erinnert, soweit er einen andern Hund zu sehen glaubt,[2]) sondern auch an die Erzählungen, die wir im Anschlusse an die Schnurre von dem Scholastikos erwähnt haben. Dieses Märlein hat folgenden Inhalt:

Mit einem Löwen, der mehr Wild vertilgt hat, als zu seinem Lebensunterhalt notwendig gewesen wäre, haben die Tiere einen Vertrag geschlossen, wonach sie sich verpflichteten, ihm täglich eines von ihnen zu schicken, und eines Tages trifft das Los einen Hasen. Dieser verspätet sich absichtlich, und als ihn der Löwe deshalb zur Rede stellt, gibt er vor, auf dem Wege zu ihm von einem andern Löwen angehalten worden zu sein. Erbost will der Herr der Tiere den Rivalen sehen, der Hase führt ihn zu einer Zisterne, und da heißt es weiter: „Da nun der Löwe von einem Spiegelbilde seines Körpers nichts wußte, geriet sein Verstand auf einen schlechten Pfad; er dachte: ‚Dies ist mein Widersacher‘ und stürzte sich, ohne zu zaudern, auf ihn; so kam er wegen seiner Dummheit um“.[3])

Von jeweiligen geringfügigen Abweichungen abgesehen, erzählen ebenso, mit einer einzigen Ausnahme, die einen zweiten Hasen einführt,[4]) alle bisher bekannten Texte des Pañcatantra und auch Märleinsammlungen wie die Šukasaptati und der Kathāratnākara; dieser andere Hase jedoch, der angeblich von einem andern Löwen zurückgehalten worden ist, findet sich schon in einer Geschichte, die der Schakal Dimna dem Schakal Kalīla erzählt; ihn und den andern Löwen glaubt der Herr der Tiere in dem Brunnen zu sehen, an den mit ihm zugleich sein Hase getreten ist.[5]) Um die Komik der Situation noch zu steigern oder die Dummheit des sein Bild nicht Erkennenden noch grotesker herauszuarbeiten, läßt Jalālu'd-Dīn Rumi, der sich gleichwohl auf Kalīla und Dimna beruft, den Löwen von seinem hinterlistigen Führer gebeten werden, ihn in den Arm zu neh-

---

[1]) H. Parker, Village Folk-Tales of Ceylon, 1910 f., II, 385.

[2]) Zu ihr stimmt in dieser Beziehung eine Episode in einer kabylischen Geschichte bei Frobenius, Atlantis, III, 1921, 153; die Geschichte gehört ansonsten zu den bei Bolte-Polívka, II, 451 f. und Chauvin, V, 68 f. behandelten Märchen.

[3]) Tantrākhyāyika, II, 24; s. I, 131 zu n° 1, 6.

[4]) Hertel, Pañcatantra, 134, n° 30.

[5]) Chauvin, II, 88, n° 25.

men,[1]) und diese Version hat ihre Spuren sowohl im Kaukasus, als auch im Pandschab im Volksmunde hinterlassen.[2])

Die Szene nun, in der der Löwe neben oder auch in seinem Bilde das des Hases erblickt, erinnert an die Episode des mittelalterlichen Tier-Epos, wo der hungrige Wolf in dem Brunnen nicht nur den Fuchs sieht, der sich des Durstes wegen hinabgelassen hat, sondern auch sein eigenes Bild, dieses aber nicht für einen andern Wolf schlechthin, sondern für seine Frau Hersent hält, weshalb er denn überzeugt ist, daß sie ihn zum Hahnrei gemacht hat.[3]) Eine gewisse Ähnlichkeit ist also vorhanden, aber so groß ist sie nicht, daß Benfeys Meinung, die Darstellung des Tier-Epos sei schwerlich ohne den Einfluß der arabischen Bearbeitung des indischen Tiermärleins entstanden,[4]) als richtig anerkannt werden müßte; wesentlich ist doch, daß im Epos der Fuchs unten in oder an dem Wasser leiblich vorhanden ist und nicht nur, wie al-Muqaffa's Hase im Spiegelbilde. Weniger Gewicht soll dabei auf den Umstand gelegt werden, daß der Wolf

[1]) Mathnawī, I, v. 899—1389 (translated by E. H. Whinfield, 1898, 17, übertragen von G. Rosen, 1913, 163 f.). Auch das Märlein von den Elephanten am Mondsee hat der persische Mystiker übernommen (III, v. 2738—2818, Whinfield, 142).

[2]) A. Dirr, Kaukasische Märchen, 1920, 161, nº 38, Swynnerton, 154, nº 12. Zu der Fassung von Kalīla wa Dimna aber stimmt eine andere Geschichte aus dem Pandschab, die Mrs. Steele als Variante zu einer einfachen Form mitgeteilt hat (Indian Antiquary, XII, 177; in die Buchausgaben ihrer Aufzeichnungen hat Frau Steele keine der beiden aufgenommen). Vgl. ansonsten Hertel, Pañcatantra, 67, M. Frere, Old Deccan Days, 1870, 156, nº 11, Ramaswami Raju, Indian Fables, 1901, 82, P. Schulze, Drawida-Märchen der Kuwi-Kond, 1922, 38 in nº 4 und W. F. O'Connor, Folk Tales from Tibet, 1906, 51, nº 9. Auf dem malaiischen Pandja Tandaran (s. Hertel, a. a. O., 299) beruht W. Skeat, Fables and Folk Tales from an Eastern Forest, 1901, 28, nº 28 = P. Hambruch, Malaiische Märchen, 1922, 39, nº 5; vgl. De Vries, Volksverhalen, II, 393 zu nº 178 und P. Voorhoeve, Overzicht van de volksverhalen der Bataks, 1927, 96, nº 46.

Im übrigen darf hier vielleicht als auf Parallelen zu der einfachsten Darstellung dieser Märleingruppe auf zwei Geschichten des indischen Volksmundes verwiesen werden: in der einen, bei Mark Thornhill, Indian Fairy Tales, 1889, 233, wird ein Tiger geblufft, indem ihn ein Gaukler in seinen Guckkasten, in dem er einen Spiegel angebracht hat, schauen läßt und ihm droht, er werde ihn zu diesem andern Tiger sperren; so, wie hier der Tiger Reißaus nimmt, tut dies in der andern, bei Lal Behari Day, Folk-Tales of Bengal, 1883, 257, ein Dämon, dem ein Barbier in seinem Rasierspiegel einen gefangenen Dämon zeigt.

[3]) So wenigstens erzählt der Roman de renard le contrefait (publié par G. Raynaud et H. Lemaître, 1914, II, 56 f., v. 27910 f.; s. A. C. M. Robert, Fables inédites, 1825, II, 301 f.); in der 4. Branche des ansonsten ältern Roman de renart (Martin, I, 150 f., v. 145 f.) setzt eine jüngere Darstellung mit der Doublette ein, daß auch der Fuchs schon in dem Brunnen seine Frau Hermeline zu sehen glaubt, und ebenso erzählt der deutsche Reinhart Fuchs (J. Grimm, 1834, 55 f., v. 331 f.; s. die vergleichende Zusammenstellung dieser zwei Fassungen von C. Voretzsch in der Zeitschrift für romanische Philologie, XV, 354). Der Fuchs allein unterliegt dieser Verblendung in dem deutschen Gedichte in Laßbergs Liedersaal, II, 43 = J. Grimm, Reinhart Fuchs, 356.

[4]) Pantschatantra, I, 182.

sein Bild nicht so wie der Löwe für irgendeinen andern Vertreter seiner Gattung hält, sondern für sein Weibchen; es bieten sich eben für den, der, um das Tantrākhyāyika zu zitieren, „von einem Spiegelbilde seines Körpers nichts weiß, so daß sein Verstand auf einen schlechten Weg gerät", mancherlei Wege, und daß gerade diese zwei, der der indischen und der der europäischen Erzählung, nahe beieinander liegen, erhellt aus einem sicherlich alten, an den König Vikramāditya gerichteten Spruche in dem ansonsten erst 1306 abgeschlossenen Prabhandacintāmaṇi des Jainas Merutunga,[1]) bei dem wir uns der Geschichte von dem vor seiner Erleuchtung ebenso schlecht wie einfältig gewesenen König Ajātaśatru erinnern:

Wenn der Elephant der Wildnis, sich nähernd den Palästen
deiner Feinde,
in dem krystallenen Teil ihrer Mauern von fern sein zurückgespiegeltes Bild sieht,
wirft er sich erst voll Grimm auf den vermeintlichen Rivalen;
mit gebrochenem Stoßzahn
schaut er wieder, und nun streichelt er linde das Bild, das
ihm ein Weib seiner Art zeigt.

Hier haben wir also zu dem Zuge des europäischen Märleins, daß der Wolf sein Spiegelbild für seine Wölfin nimmt, eine durchaus vollständige Parallele; eine solche aber bietet auch eine wieder indische Erzählung, in der das Tier auch den Buhlen, mit dem ihm sein Weibchen untreu geworden wäre, zu sehen glaubt, allerdings nicht in seinem wirklichen Wesen, wie der Wolf den Fuchs im Tier-Epos, sondern nur in dem Scheine seines Bildes. In dieser Erzählung, die in Somadevas Kathāsaritsāgara steht,[2]) trauert ein Papagei um seine Gefährtin, die getötet worden ist, und um ihn von seinem Gram zu befreien, teilt ihm der Papageienkönig, der übrigens die Inkarnation eines Teils eines Buddhas ist, mit frommem Truge mit, sie sei nicht tot und er habe sie erst vor einem Weilchen gesehen. Dann fliegt er mit ihm an einen See, zeigt ihm sein Spiegelbild und sagt: „Siehe, das ist deine Frau!" Ganz glückselig will er mit ihr zu schnäbeln beginnen; weil aber sie nichts dergleichen tut und ihm auch seine Reden nicht beantwortet, glaubt er, sie sei böse auf ihn. Da holt er eine Frucht und läßt sie, um ihr etwas Liebes zu tun, fallen; die Frucht jedoch steigt, nachdem sie gesunken ist, wieder in die Höhe, und so glaubt er, die Papageiin habe sein Geschenk verschmäht. Gleichsam widerstrebend, sagt ihm nun sein König, seine Frau sei derzeit in einen andern

---

1) Translated by C. H. Tawney, Calcutta, 1899, 5; wegen des Alters dieses Teils s. Franklin Edgertons Einleitung zu seiner Ausgabe von Vikrama's Adventures, 1926, I, XXXVII.

2) Zit. Ausg. II, 182.

verliebt, und das werde er ihm durch den Augenschein beweisen. Dies tut er, indem er ihm die Spiegelbilder ihrer beider zeigt, und der jetzt von ihrer Treulosigkeit überzeugte wendet sich mit Entrüstung von diesem Anblick ab; der Papageienkönig klärt ihn zwar nicht über das Wesen des Spiegelbildes auf, aber über die Unbeständigkeit des andern Geschlechtes, und das Ergebnis ist, daß er fortan jedem weiblichen Verkehr entsagt und enthaltsam wird wie ein Buddha.

Als religiösem oder auch nur als moralischem Apolog kann dieser Erzählung von dem heutigen Standpunkte unserer Überhebung aus kaum ein besonderer Beifall gezollt werden; als Reminiszenz aber an einen Kulturzustand, der zu der Zeit ihrer ersten Niederschrift nicht nur bei den aus dem Westen gekommenen Eroberern, sondern auch bei den höhern Schichten der Urbewohner Indiens längst verwichen war, hat sie einen hohen Wert. Wie groß dieser Wert ist, ermißt man am besten, wenn man ihr eine Sage gegenüberstellt, die zumindest noch zu der Zeit ihrer Aufzeichnung in einem Volke lebendig gewesen ist, dessen Zivilisation damals tief unter der Kulturstufe stand, die die Inder schon lang, lang vor der Geburt des Buddha erreicht gehabt haben mögen. Jedenfalls waren die Kamtschadalen, deren Kinder heute sicherlich die Eukleidischen Sätze über das Spiegelbild in der Schule lernen, um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts noch so nahe der Zeit ihrer völligen Unwissenheit in solchen Dingen, daß es ihnen nicht einfiel, diese Unwissenheit an ihresgleichen oder an Tieren zu verspotten, sondern daß sie den Spott darüber an ihrem obersten Gotte, an ihrem Weltschöpfer Kutka übten; ihn ließen sie von Tieren betrogen werden, die allerdings Eines Wesens mit ihnen oder mit ihren Vorfahren waren, die sich ihre Götter nach dem eigenen Bilde geschaffen hatten.

Unter den vielen Dingen, die sie von der Dummheit dieses Gottes Kutka erzählten, war auch ein langwieriger Streit mit den Mäusen, in dem er stets den kürzern zog. Wieder einmal hatte er sich von den Mäusen erbitten lassen, ihnen zu verzeihen, und dann war er nach der Mahlzeit bei ihnen eingeschlafen —, und nun geben wir dem ersten Erforscher Kamtschatkas Georg Wilhelm Steller das Wort:[1]) „Darauf berathschlagten sich die Mäuse, daß es entweder einmahl genug seyn möchte, oder sie müßten ihm einen solchen Possen spielen, der dem Kutka das Leben kostete. Sie wurden endlich alle eines Sinnes, allerhand Farben aus Blumen, Wurzeln und Kräutern zu kochen und ihme das ganze Gesicht zu bemahlen mit allerhand Figuren. Als sie dieses bewerkstelligt, erwachte Kutka und gieng unter großem Gelächter fort. Unterwegens kam er sehr durstig an die Mündung von Kamtschatka Strohm, als er sich nun gegen das Wasser ge-

[1]) Beschreibung von dem Lande Kamtschatka, herausgegeben von J. B. S(cherer), Frankfurt und Leipzig, 1774, 259 f.

neiget, um zu trinken, erblickte er darinnen seinen eigenen bunten Schatten, verliebte sich in sich selbsten und gedachte, was ist dieses vor ein wunderliches und schönes Frauenzimmer? Weil er gleich Lust zur Unzucht bekam, warf er seinem Schatten ein hölzernes Messer zu, womit er auf Kamtschatka die Seehunds-Felle abschabte, als aber solches wegen seiner Leichte oben schwamm, urtheilte Kutka daraus, es müßte ihr dieses Geschenk nicht anstehen: warf daher ein Stück Crystall, woraus sie Messer und Pfeile machten, hinein, weil nun solches wegen seiner Schwere zu Boden fiel, urtheilte er, daß er sich genug insinuiret, und fiel endlich selbsten hinein, um seine Lust zu büssen: und kam nach vielem Arbeiten mit genauer Noth ans Land, daß er nicht ersäufet würde."[1])

Auf den ersten Blick erkennen wir, daß wir hier eine Parallele zur Narkissos-Sage vor uns haben, die aber, obwohl sie schon das Moment des Spottes über den Unwissenden in sich trägt, doch den Ursprüngen des menschlichen Denkens viel näher ist als ihr griechisch-römisches Gegenstück, das das selbstgefällige Lachen über die Unwissenheit vermeidet, dafür aber eine Tragik herausarbeiten will, so daß auch für eine Schuld des tragischen Helden gesorgt werden muß. Versuchen wir uns in eine Zeit zu versetzen, wo die Griechen etwa auf derselben Entwicklungsstufe gestanden haben wie die Kamtschadalen, wo das Wissen um Dinge wie das Spiegelbild noch nicht Gemeingut war, so werden wir erfassen und zugeben, daß damals auch in Griechenland ähnliche Überlieferungen möglich gewesen sind, ja daß sie höchstwahrscheinlich bestanden haben und daß die Narkissos-Sage auf solche Traditionen zurückgeht. Im Grunde sind Narkissos, dem zum Vater ein Gott gegeben worden ist, und der kamtscha-

---

[1]) Eine Veränderung seines Äußern, die aber von eigener Hand herbeigeführt worden ist, verleitet auch den Helden der von Mehmed Tevfiq kompilierten türkischen Schnurrensammlung, der Buadem, d. i. Dieser Mensch, genannt wird, sein Spiegelbild für sein Weib anzusehen; allerdings braucht er dazu einen Haschisch-Rausch (Th. Menzel in den Beiträgen zur Kenntnis des Orients, IX, 135, n° 67). Eine Reihe von hiehergehörigen Geschichten, die auch ohne Einflechtung des Motivs von der Unkenntnis des Spiegelbilds möglich wären, erzählen von Leuten, an denen während ihres Schlafes etwas verändert worden ist: der Hodscha Nasreddin hält sich für einen andern, weil man ihm Haar und Bart gestutzt hat (Wesselski, I, 170, n° 298), und ähnlich beträgt sich ein Mann aus Punganur, dem südindischen Schilda (S. M. Natesa Sastri in dem Indian Antiquary, XX, 226 = Best Short Stories of India, 1931, I, 259); einer, dem das Gesicht schwarz bemalt worden ist, beschwert sich, daß man an seiner Statt einen Neger geweckt hat (E. Guérard, Dictionnaire encyclopédique d'anecdotes, 1872, I, 64, Clouston, Noodles, 6 f., Christensen, Contes persans, 128), und zwei persische Geschichten versuchen die Komik noch zu steigern, indem sie den Einfältigen glauben lassen, der, der ihn hätte wecken sollen, habe sich selber geweckt (Christensen, 127). Für alle diese Geschichten ist wohl als Muster das 56. Stück des Philogelos (s. Wesselski, Nasreddin, I, 274 f. und 214 f.) anzusprechen. — Am 15. Dezember 1846 hat sich Hebbel in sein Tagebuch (n° 3845) notiert: „Jemand, der sich selbst im Spiegel sieht und um Hilfe schreit, weil er einen Fremden zu sehen glaubt; man hat ihn nämlich angemalt."

dalische Gott ebenso dumm oder unwissend wie der Papagei, der es zuwege bringt, die Vollkommenheit eines Buddhas zu erreichen; ebenso dumm aber ist auch der Engel Jahves.

Der Beleg dafür findet sich in dem wohl erst aus dem elften Jahrhundert stammenden Alphabet von ben Sira, den man mit Jesus Sirach hat identifizieren wollen, und dieser Jesus Sirach ist es, den ben Sira dem Könige Nebukadeznar auf dessen Frage „Warum ist von jedem Tier auf Erden ein Ebenbild im Meere, nur nicht vom Fuchs und vom Wiesel?" das Folgende erzählen läßt:[1]) Der Todesengel hatte von dem Herrn den Befehl erhalten, je ein Paar von jeglichem Geschöpf ins Meer zu werfen. Als er nun diesen Befehl zu vollziehen begann, stellte sich der Fuchs weinend an das Ufer, und als ihn der Engel um den Grund seiner Traurigkeit fragte, antwortete er: „Ich weine um meinen Genossen, den du ins Meer geworfen hast." Nun fragte der Engel weiter, wer denn dieser Genosse sei, und der Fuchs wies auf sein Bild im Wasser. Der Engel ließ ihn gehen; denn er glaubte wirklich, der im Meer sei ein anderer Fuchs. Auf dieselbe Weise gelang es auch dem von dem Fuchse belehrten Wiesel, den Todesengel zu täuschen.

Wir können nicht mit absoluter Sicherheit behaupten, daß diese Legende echt wäre in dem Sinne, daß der Text des Alphabetum Siracidis als die letzte Redaktion einer viel ältern Erzählung aufgefaßt werden müßte oder dürfte; immerhin spricht gegen eine solche Annahme nichts, für sie aber können zwei Gründe ins Treffen geführt werden: einmal weist die Erzählung eine Lücke auf, indem sie die Frage offen läßt, wie sich denn die Füchsin, die der Engel doch gleichermaßen hätte ins Meer werfen sollen, aus der Affäre gezogen hat — ersetzt man das Wiesel durch die Füchsin, so ist alles in Ordnung —,[2]) und weiter geht ihre Fortsetzung, die berichtet, wie sich der Fuchs auch den Nachstellungen des Leviathan entzieht, bestimmt auf eine sehr alte indische Überlieferung zurück.[3]) Sei dem aber, wie ihm wolle, so gehört sie doch kaum zu den Darstellungen, worein das Motiv des verkannten Spiegelbildes sozusagen auf kaltem Wege eingeführt worden ist. Von solchen, wenn der Ausdruck gestattet ist, Apokryphen erwähnen wir beispielsweise nur die zuerst von dem hl. Ambrosius gegebene Beschreibung der Methode, einer Tigerin ihr Junges zu

---

[1]) M. J. bin Gorion (Micha Berdyczewsky), Die Sagen der Juden, I, 1919, 123, M. Gaster, Studies and Texts, 1925 f., II, 1245, Dähnhardt, IV, 19, S. Bochart, Hierozoicon, Leiden, 1712, I, 1028.

[2]) Anstatt Fuchs und Wiesel müßte es übrigens Wieselmännchen und Wieselweibchen heißen, wenn anders die Geschichte des Alphabets zu der rabbinischen Überlieferung stimmen sollte, die besagt: „Alles, was auf dem Trockenen ist, ist auch im Meere, ausgenommen das Wiesel" (s. A. Wünsche, Der babylonische Talmud, 1886 f., II/4, 119; diesen Text hat samt dem des jerusalemischen Talmuds schon Bochart a. a. O. mitgeteilt).

[3]) S. Dähnhardt, IV, 1.

rauben: der Räuber hat ihr, wenn sie ihm nachsetzt, eine Glaskugel (sphaeram vitream) hinzuwerfen, sie hält ihr darin natürlich verkleinertes Spiegelbild für ihren Sprößling u. s. w., u. s. w.[1])

*

Alle alten Bearbeitungen des Tristan-Stoffes enthalten, soweit sie nicht unvollständig sind, eine freilich nicht überall gleichmäßig geschilderte Episode, die sich auf dieses Schema zurückführen läßt: Um Tristan und Isolde zu ertappen, versteckt sich König Marke auf einem Baum neben der Quelle, bei der das Stelldichein des Paares sein soll. Zuerst kommt Tristan, und schon sieht er das Spiegelbild seines Oheims im Wasser. Bald erscheint auch Isolde, und sie bemerkt ebenso ihres Gatten Anwesenheit. Da richten die zwei Schuldigen ihr Gespräch so ein, daß der Lauscher auf dem Baume keineswegs von seiner eigenen Schande hört, sondern jeden Verdacht eines sträflichen Einverständnisses zwischen seiner Gattin und Tristan fahren läßt. Wie man sieht, soll diese Szene so gestellt sein, daß der Versteckte, der überzeugt ist, nicht gesehen werden zu können, in seinem Spiegelbilde gesehen werden muß, und daran kann die Tatsache nichts ändern, daß dabei die Erzähler die Grundsätze der Optik gröblich vernachläßigt haben; das gilt übrigens auch von Joseph Bédier bei seinem Versuche, die Schilderung des Ur-Tristan zu rekonstruieren.[2]) Jedenfalls bleibt, wenn wir von diesem Auftritt all das abtrennen, was für unsere Untersuchung belanglos ist, als Rückstand, daß die Anwesenheit eines Menschen auf einem Baume an seinem Spiegelbilde in einer Wasserfläche erkannt wird, so daß sich ein Hinaufschauen erübrigt. Das hat selbstverständlich zur Voraussetzung, daß der, der das Spiegelbild wahrnimmt, weiß, daß es nicht für sich, sondern nur als Bild eines andern Menschen besteht; andere Darstellungen aber gehen bei durchaus übereinstimmender Szenerie nicht von dieser Voraussetzung aus, und diese erheischen unser besonderes Interesse.

Vor allem sei da Jakob Ayrers Comedia von der schönen Sidea, wie es ihr biß zu irer Verheuratung ergangen, erwähnt, von deren bis heute noch unbekannten Vorlage schon Tieck „als mehr als wahrscheinlich" bezeichnet hat, daß ihr Shakespeare „den Gedanken" zu dem Tempest ent-

[1]) ... at illa imagine sua luditur, et sobolem putat, revocat impetum, colligere foetum desiderans (Hexaemeron, 6, 4, 21; Patr. lat., XIV, 249); s. F. Lauchert, Geschichte des Physiologus, 1889, 40, 142, 184, 194 und M. Wellmann, Der Physiologos, 1930, 33, n. Mit weitern Nachweisen wäre leicht eine Seite zu füllen; erwähnt sei nur noch, wegen der kuriosen bildlichen Darstellung Aegidius Sadelers, dessen Theatrum morum, Prag, 1608, 3: Vom Tygerthier.

[2]) Er läßt Isolde das Spiegelbild König Markes schon auf dem Wege zu dem Wasserbecken wahrnehmen (Der Roman von Tristan und Isolde, deutsch von R. Binding, 1920, 69); Golther (Tristan und Isolde, 1907) und Fr. Ranke (Tristan und Isolde, 1925) vermeiden das.

nommen hat;[1]) in ihr findet sich ein Auftritt folgenden Inhalts: Sidea, die Tochter des Fürsten in Littau, wird von ihrem Geliebten Engelbrecht, dem Sohne des Fürsten in der Wiltau, der sie entführt hat, auf einen Baum gehoben, wo sie von ihren Verfolgern nicht werde ausgespürt werden können; inzwischen will er eine Kutsche besorgen. Während sie nun auf dem Baume sitzt, kommt eines Schusters Weib, um aus dem Brunnen daneben Wasser zu holen; diese glaubt, in dem Wasser, das ihr das Spiegelbild Sideas zeigt, ihr eigenes Bild zu sehen, und schon wirft sie den Krug weg und „schwantzt auff der Brucken rumb":

Meins gleichen nicht allhie wird gfunnen,
ein außbündig schön Creatur;
was hab ich mich geziehen nur,
das ich hab gnommen den Pechpatzen,
den heßlichen ungschaffnen Fratzen?
Nun will ich bey ihm nicht mehr leben,
sonder mich strachs gen Hof begeben.

Kaum ist sie abgetreten, kommt eine Bauernmagd, und mit ihr ereignet sich dasselbe; erst Jahn Molitor, der Müller, der Sidea in dem Auftrage ihres Vaters sucht, weiß Bescheid:

Wie tregt der Baum die schönsten Docken!
Ach wie der aller glücklichst Brunnen,
weil ich da hab die Jungkfrau gfunnen![2])

Ayrers Komödie, verfaßt vor 1605, ist 1618 gedruckt worden; achtzehn Jahre später ist der letzte Teil des Pentamerone von Giambattista Basile erschienen, der in dem Trattenemiento nono der Jornata quinta vielleicht die älteste Fassung des Märchens von den aus drei Zitronen oder Orangen hervorgekommenen Jungfrauen bringt, von denen zwei zugrunde gehen und die dritte ihren Prinzen erst nach schwerem Mißgeschick erhält.[3]) Dieses Mißgeschick nun beginnt mit einer Szene, die ähnlich ist wie die, die die schöne Sidea bei Ayrer erlebt; hier sind es aber nicht, wie bei Ayrer, zwei Frauen und ein Mann, die zu dem Brunnen kommen, sondern bei der Quelle, über der der Königssohn seine Braut in dem Gezweig einer Eiche untergebracht hat, erscheint dreimal, um Wasser zu holen, dieselbe häßliche schwarze Sklavin. Als sie zum ersten Male das Spiegel-

[1]) Deutsches Theater, 1817, I, XXII. Zuletzt handelt darüber K. Fouquet, Jakob Ayrers „Sidea", Shakespeares „Tempest" und das Märchen, 1929.

[2]) Tieck, Deutsches Theater, I, 346 f., Ayrers Dramen, hgg. von Adelbert von Keller, 1864 f., IV, 2203 f.

[3]) Wir sagen „vielleicht", weil nach Emmanuel Cosquin, Les contes indiens et l'occident, 1922, 72, n. dieses Märchen „zum ersten Male in der portugiesischen Überlieferung" von einem Schriftsteller des späten sechzehnten Jahrhunderts, Soropita mit Namen, in seinen Prosas e versos zitiert worden ist.

bild der Schönen erblickt, zerschlägt sie ihren Krug mit den Worten: „Du sein so schön, und Wasser holen gehn? Das darf nicht länger geschehn!"[1]) Am andern Tag gibt ihr ihre Herrin ein schönes Fäßchen mit, und die Geschichte wiederholt sich, nur daß sie diesmal daheim Prügel erhält. Das dritte Mal ist es ein Schlauch, den sie nach einem Monologe über ihre Schönheit, die für eine Magd zuschade sei, mit einer Haarnadel zersticht; da muß die Fee auf dem Baume lachen, die Mohrin schaut hinauf, und nun weiß sie, wem sie die Schläge zu verdanken hat.

Mit dieser Darstellung vergleiche man eine Erzählung, die sich in der um das Jahr 405 von dem schon erwähnten Kumārajīva verfertigten chinesischen Übersetzung eines Werkes des buddhistischen Dichters Ašvaghoṣa findet, der um das Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts geblüht hat; ihr Inhalt ist so:[2]) Eine wegen ihrer Schwiegermutter entflohene Frau verbirgt sich auf einem Baume, der an einem Teiche steht. Dorthin kommt eine Sklavin um Wasser, und als sie das Bild der jungen Frau sieht, sagt sie: „So schön bin ich also? da soll ich den andern Wasser bringen?"; und sie zerbricht den Krug. Heimgekommen sagt sie Ähnliches ihrem Herrn, aber er schickt sie wieder hin, und wieder zerschlägt sie den Krug. Diesmal aber muß die Frau auf dem Baume lächeln; dieses Lächeln nimmt die Sklavin an dem Bilde wahr, sie hebt die Augen und sieht die Frau, und nun schämt sie sich. *(Schluß folgt.)*

---

[1]) Felix Liebrechts Übersetzung, 1846, II, 240 f.

[2]) Açvaghoṣa, Sūtrālamkāra, traduit en français sur la version chinoise de Kumārajīva par É. Huber, 1908, 451, nº 82 (Nach H. Lüders ist der Titel des von Huber übersetzten Sanskritwerkes richtig Kalpanāmaṇḍinikā; s. M. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur, II, 1913—1920, 376). Die Stelle ist bei Cosquin, l. c. 94 abgedruckt; dort wird auch die andere buddhistische Geschichte erwähnt, auf die wir sofort zu sprechen kommen werden.

ZUR PSYCHOLOGIE DER INDISCHEN GRAMMATIK.

Von

Betty Heimann.

In meinem Buch „Studien zur Eigenart indischen Denkens"[1]) habe ich auf kulturpsychologischer Grundlage von den verschiedensten Ansatzpunkten aus zu erweisen gesucht, daß wir in der hinduistisch-indischen Kultur das einzig dastehende Bild einer Primitiv- und zugleich Höchstkultur haben. Indien hat, ohne seinen Charakter zu verlieren, vielmehr gerade dadurch den einheitlichen Charakter seiner „naturhaften" Kultur erst gefunden, daß es alle Gegensätzlichkeiten seiner Landschaft und der daraus sich ergebenden Denkformen verwebt hat. So absorbiert es auch heute alle westlichen Einwirkungen auf den Gebieten der Religion, der Wissenschaft und der Technik und assimiliert sie den ihm gemäßen Denkgrundlagen.

Das Kennzeichen des Primitiven ist: die um Wertordnung unbekümmerte Fülle des Nebeneinanders; das Merkmal einer Höchstkultur innerhalb des Primitiven ist: die Fähigkeit, mit noch unabgestumpften Sinnen Außen- und Inneneindrücke aufzunehmen, aber zugleich auch sie rational auszudeuten und anderen mitteilen zu können. Für die uns kaum noch vorstellbare unabgeschwächte Aufnahme durch Auge und Ohr habe ich am angeführten Orte Beispiele in größerer Zahl erbracht.[2]) Ferner versuchte ich in einer Studie zur Eigennamen-Forschung („Zur indischen Namenskunde" in Festschrift Geiger) an den Tiernamen dies nachzuweisen; denn diese sind besonders bezeichnend für die Lebendigkeit der Sinnenwahrnehmung des indischen Menschen.

Schon seit alter Zeit ist Wachsamkeit auch gegenüber der inneren Wahrnehmung in Indien durch Training gefördert worden. Alte Yoga-Praxis hat die physiologischen Innenvorgänge, wie Atem- und Blutumlauf beobachtet, auch religiös ausgewertet und bewußt beeinflußt.

Es wäre von vornherein verwunderlich, wenn diese Charakteristika des Primitiven mit allen minutiösen Einzelheiten, die ein hochbegabtes Volk unter den günstigen Beobachtungsbedingungen einer tropischen Natur erarbeiten konnte, sich nicht auch in der vorzüglichsten Ausdrucksform der Mentalität, der Sprachform, nachweisen ließen. Tatsächlich hat seit alten Zeiten (Brāhmaṇa- und Upaniṣadperiode) die magisch-religiöse Bedeutung der vāc und seit der Vedānga-Zeit die weltanschaulich-wissen-

[1]) Mohr, Tübingen 1930.

[2]) a. a. O. S. 160 ff.

schaftliche Bedeutung der Sprachformen in Grammatik, Phonetik und Metrik eine wichtige Stellung eingenommen.[1]) Auch in der folgenden Zeit der sog. Systematik (Pāṇini und Nachfolger) gilt die Grammatik sowohl als Zweig der religiösen Offenbarung als der Philosophie. Die verschiedenen Formen der Rhetorik und Stilistik gelten als Kategorien, als Ausgangspunkt der formalen Logik (Nyāya-sūtra). Die praktische Pflege der Rhetorik und Stilistik in Form von Diskussionen begann nach dem Zeugnis der alten Upaniṣaden schon früher. Noch heute kann man, besonders in S ü d indien, solchen sog. Samvādas beiwohnen, die durch Rede und Gegenrede die Wissenschaft weiter fördern. Die mündliche Tradition der Texte durch die Pandits ist bis heute noch nicht abgebrochen. Als gesprochenes und gehörtes Tonbild verlangt das Wort sowohl aesthetisch (phonetisch und metrisch) als auch rational Beachtung; die psychologisch-suggestiven Werte des Einzelwortes oder des Satzzusammenhangs heben sich so eindringlicher hervor als im unlebendigeren Schriftbild.

Versuchen wir nun, der indischen Sprachbildung ihre psychologischen Gesetze abzulauschen, um auch auf diesem Gebiet primitiv-unabgeschwächtes Empfinden im Stadium der Höchstentwickelung aufzuzeigen.

Wenn man auch den frommen Wahn, im Sanskrit der idg. Ursprache ganz nahe gekommen zu sein, zum Teil hat wieder aufgeben müssen, wenn man heute auch weiß, daß z. B. das Zusammenfallen gewisser idg. Vokale: ă, ĕ, ŏ und nasalis sonans, und ā, ē, ō im sanskritischen a bzw. ā eine Verfallserscheinung ist, so haben wir doch grade im Sanskrit wegen seines noch durchaus — im vorhin erklärten Sinne — primitiven Charakters eine Reichhaltigkeit der grammatischen Formen vor uns, wie sie keine idg. Sprache sonst noch aufweist. Es ist eine Paradoxie, daß gerade die sog. „tote" Sprache des Sanskrit viel lebendiger ist als alle modernen lebenden Sprachen.

Durchgeführt ist in der D e k l i n a t i o n des Sanskrits eine C a s u s b i l d u n g, die nicht allein den natürlichen Casus des Subjekts (Nominativ) und den natürlichen Casus des Objekts (A k k u s a t i v)[2]) aufweist, sondern auch das indirekte Objekt im D a t i v und G e n i t i v mittels flektierter Form bildet, während die neuere Sprachentwickelung

[1]) Vergl. dazu auch O. Strauss, „Altindische Spekulation über die Sprache und ihre Probleme". Z. D. M. G. 1927, S. 99 ff.

[2]) Bezeichnend in diesem Zusammenhang ist die Tatsache, daß in den klassischen Sprachen und im Gotischen — wie auch im Sanskrit — Maskulinum und Femininum für Nominativ und Akkusativ getrennte, das Neutrum dagegen für Nominativ und Akkusativ zusammenfallende Formen hat. Hier liegt augenscheinlich die Auffassung zu Grunde, daß eine Sache (die sich ursprünglich eben als Neutrum darstellt) ihrem Wesen nach n u r Objekt sein kann. Eine eigenartige Überspitzung dieser Auffassung hat sich im Spanischen ausgebildet, wo man zwar sagt: Veo la mesa, aber: Veo *a* Pedro. Man empfindet es wohl als einen Verstoß gegen die Würde der Person, sie zum direkten Objekt (reinen Akkusativ-nomen) zu machen.

überwiegend zur Umschreibung mit Präpositionen übergegangen ist. Aber über diese Gemeinsamkeit mit den alten klassischen Sprachen hinaus haben wir im Sanskrit noch Vollformen für den Lokativ (den Casus der Ruhe, deshalb auch in der Logik Ausdrucksmittel für bekannte Tatsachen). Nicht wie im Griechischen und Lateinischen haben wir von ihm nur vereinzelte Überbleibsel. Auch der Ablativ, der Ausdruck der Richtung des „Woher" (deshalb auch der Begründung), ist noch voll beim Substantiv und Pronomen erhalten; auch hier ist das Sanskrit wiederum reichhaltiger als die alten klassischen Sprachen, wo nur das Alt-latein noch vereinzelte Belege und nur bei bestimmten Deklinationen für diesen Casus liefert. Entsprechend der Bedeutung, die die Dynamik im indischen Denken hat, findet sich im Sanskrit noch eine Vielfältigkeit von ablativischen Formen: allein im Singular finden wir die dreifache Endung -at -as -tas. Gelegentliche Zusammenfall-Formen treten allerdings auch schon im Sanskrit auf (gemeinsame Formen für Dativ und Ablativ im Plural und eine Einheitsform für Dativ, Ablativ und Instrumental im Dual). Auch der Instrumental ist noch durchgeführt bei den verschiedenen Deklinationen des indischen Substantivs und Pronomens. Selbst beim Infinitiv weist die frühe Sanskritsprache noch Abwandlungen der Casus-endungen auf.

Welche psychologische — und weiterhin geistesgeschichtliche — Bedeutung liegt nun der Tatsache zu Grunde, daß man ursprünglich für den statischen Casus des Lokativ, den dynamischen Casus der Herkunft (Ablativ) und den Casus des Begleitumstandes und Mittels (Instrumental) Sonderformen zu bilden für nötig hielt, daß man ferner den dynamischen Richtungscasus des Zielobjekts, des „Wohin" (Akkusativ) so stark absondert von den Casusformen des Dativs und Genitivs, den beiden indirekten Objekten, die die Verbindung mit einem anderen Gegenstand herstellen?

Hinweise zur Erklärung geben Brāhmaṇa- und Upaniṣadtexte. Für die Weltanschauung dieser Periode steht kein Ding vereinzelt. Die Dinge beeinflussen sich gegenseitig (es fließt von dem einen Ding in das andere etwas materialiter ein; vergl. hierzu auch die jainistische Bedeutung von ā-srava). Im Raum aneinander stossende Dinge gewinnen auch auf Grund ihrer Lage weitergehende Übereinstimmung.[1]) Auch das Verhältnis von Person zu Person ist gegenseitige Be-einflussung, eine stoffliche Beziehung. — Richtung und dynamische Bewegtheit wird stark empfunden. Ein Ding in Ruhelage ist prinzipiell — d. h. seinem Ding-charakter nach — ein anderes als das Ding, das in dieser, das in jener Richtung bewegt ist. Es ergibt einen anderen individuellen, sinnlich unterscheidbaren Gesamteindruck. Ein Begleitumstand verändert das Ding als solches. Beziehungen

[1]) Vergl. über Dingbeziehungen „Studien", S. 185 ff.

heben es aus der Isoliertheit, beeinflussen und ändern es dadurch. So mag man die Formen, die ein Substantiv durch die verschiedenen Casusendungen gewinnt, als weltanschaulichen Niederschlag der Veränderungen der Dinge durch Beziehungen auffassen.

Reichtum der Formen als Ausdruck primitiv-scharfer Beobachtung mag man auch ersehen aus dem noch unabgestorbenen Reichtum der Numeri im Sanskrit. Von ihnen besitzen die klassischen Sprachen und das Gotische nur noch Kümmerformen. Wie die Sprache anderer primitiver Völker hat auch das Sanskrit neben der Einzahl, neben der Mehrzahl noch Zwischenstufen, die bezeugen, daß der anschauende Augenmensch sich nur schwer entschließt, den verwischend-abstrakten Begriff „Mehr-zahl" einzusetzen. Die Gruppe zu zweien, die Gruppe zu dreien, und noch weiter, ist ihm als wohlunterschiedenes und einheitliches Ding mit dem Auge erfaßbar, sinkt ihm noch nicht in eine verschwimmende Mehrheitsmasse zusammen. Man darf hierin wohl nicht einen Minderwert der primitiven Einstellung sehen, etwa so, daß der Primitive zu sehr am Sinneneindruck klebt, um schon zum Begriff der Vielheit aufsteigen zu können. Der Augensinn des naturnahen Menschen ist noch zu stark, um von sich aus leicht in eine solche theoretische Verwischung einzuwilligen (von diesem Gesichtspunkt aus möge man einmal die Sonderart des indischen Syllogismus betrachten, der einen reinen Wahrnehmungsbeweis führt). Sanskrit hat noch einen durchgeführten Dual für Substantiv und Pronomen und auch für sämtliche Verbformen.

Bei diesem vorzüglich auf Lebendigkeit und Dynamik eingestellten Volke hat sich eine besondere Reichhaltigkeit der Verbalformen ausgebildet, weil das Verbum gegenüber dem Substantiv als lebendigerer Ausdruck erscheint.

Beim Verbum können wir ähnliche Beobachtungen machen, wie wir sie über die Casus beim Substantiv anstellten. Wie dort Beziehungen auf Personen und äußere Lage Sonderformen hervorbrachten, so finden auch hier die verschiedenfachen Beziehungen noch ihren vollen Niederschlag in der grammatischen Form. Eine objektive Konstatierung drückt die Form des parasmai-padam aus; daneben ist aber auch selbstverständlich durchgeführt die Form des ātmane-padam, die eine Nüanzierung der Handlung durch die gefühlsmäßige Beteiligung des Subjekts bedeutet. Bemerkenswert ist, daß dieses Medium (ātmane-padam) der alten Sprachen in engster Verbindung steht mit dem Passiv, wo eine Handlung am Subjekt getan wird, also auch das Subjekt affiziert wird (beachte die gleichen Personalendungen).

Eine besondere Aufmerksamkeit verdient die im späteren Sanskrit ungewöhnlich häufige Verwendung des Passivum. Die neutrale passivische Ausdrucksweise läßt oft die Person des Täters sozusagen nur zum Begleitumstand oder Mittel, d. h. zum Instrumentalobjekt, werden. Der

Aorist hat selbst eine allgemeine passive Form bewahrt. Sogar bei intransitiven Verben wird diese unpersönliche Ausdrucksweise gesucht, so sagt man z. B. gamyatām mayā. Die Handlung an sich wird betont, manchmal sogar der Tatbestand soweit in den Vordergrund geschoben, daß die Beziehung auf das Subjekt des Handelns nicht mehr klar hervortritt. Ich denke an das sog. Absolutivum, das ohne jede Casusbeziehung steht. Auch das Gerundivum wird ebenso oft a-personal, als personal verwandt (na bhetavyam usw.).

Alle diese drei a-personalen Ausdrucksformen beweisen im Sprachlichen dasselbe, was wir aus indischer Wissenschaft, Geschichte, Religion und indischer Architektur nachweisen können. Die Handlung an sich ist das Entscheidende; der Täter tritt in dieser kosmischen Weltanschauung der Fakten zurück. Diese allgemein-primitive Anschauung ist bezeichnender Weise bei dem Inder, dem Primitiven im Stadium der Höchstkultur, gerade auch in späterer Zeit weiter gepflegt und ausgebildet worden.

In keinem Widerspruch zu dieser unpersönlichen Einstellung des Inders steht der Reichtum der psychologischen Formen, die die Grammatik weiter ausgebildet hat. Jede gefühlsmäßige Anteilnahme bildet ihren besonderen materiellen Niederschlag und braucht dementsprechend dafür auch durchgeführte grammatische Sonderformen.

So ist bei jedem Sanskritverbum eine Intensivform anzusetzen (gesteigerte Handlung) und eine Desiderativform (gefühlsmäßig-bejahte Handlung). Der Optativ (potentielle Handlung) ist durchgeführt. Der in späterer Zeit verkümmerte Konjunktiv hat z. T. einen Ersatz bewahrt in dem für alle Personen im Sanskrit ausgebildeten Imperativ. Das Kausativum kann durchweg als Sonderform von allen Sanskritverben gebildet werden; nicht, wie im Lateinischen, erfolgt die Verwischung vom geistigen Urheber und tatsächlichen Täter (Caesar fecit pontem).

Unabgeschwächt ist auch die Empfindung für die verschiedenen Tempora: Präsens, Futur, Imperfekt und Aorist, und Perfekt sowie deren betr. Nebenformen (Plusquamperfekt und 2. Futur). Auf Grund der Personalendungen sind Präsens und Futur als präsentische Formen, andererseits Aorist, Imperfekt, 2. Futur und Plusquamperfekt als Vergangenheitsformen zusammengerückt. Das Perfekt hat Eigenendungen. Die Sonderstellung des Perfekts deutet schon ein zweites Einteilungsprinzip neben dem rein zeitlichen an, die Einteilung nach der Dynamik des Vorgangs. Es gibt verschiedene Stammformen für die statischen Zeitformen Perfekt und Plusquamperfekt und anderseits für die eintretenden Handlungen (Präsens, Futur und Imperfekt). Der Aorist (gesteigerte Dynamik) hat weitere Sonderformen des Verbstamms.

Daß Präsens und Futur (trotz futurischem Suffix, das sie trennt) näher zusammengehören, erweist ferner das periphrastische Futur: es

zeigt ein Nomen agentis mit präsentischem Hilfsverb. Vielleicht darf man hierin einen Ausdruck für den auch aus Beispielen der Lexis zu belegenden Optimismus indisch-primitiver Sprach- und Weltanschauung sehen; was man als kommend voraussieht, wird als schon da-seiend gewertet.[1])

Psychologische und akustische Feinheit geht aus dem Haupt-Formans zur Perfektbildung hervor. Das Perfekt wird im Sanskrit durch eine offensichtliche oder versteckte Reduplikation des Wurzelstammes gebildet (mit spezifischer Endung). Halten wir diese Reduplikation des Perfekts zusammen mit der Reduplikation des Intensivums und Desiderativums und mit den Formen der Wiederholung, wie sie die onomatopoetische Wortbildung aufweist, oder wie wir sie in indischer Syntax, etwa im Sinne der Intensivierung finden (mandam-mandam), so finden wir als das gemeinsame Moment aller Reduplikation und syntaktischen Wiederholung: Ausdruck für das Beharren innerhalb ein und derselben Tätigkeit. Reduplikation, gedeutet als Versuch, als Steigerung oder im Sinne pluralischer oder diminutiver Verwendung ordnet sich zwanglos unter diesen weiteren Begriff der Beharrung, wie er sich aus der vorzüglichen Anwendung der Reduplikation beim Perfektstamm ergibt.[2])

Werfen wir noch einen Blick auf die Wortbildung des Sanskrit und suchen wir auch hier nach der psychologischen Grundlage für die bevorzugte Anwendung gewisser Formen. Eine geringe Anzahl von Grundverben erlangt durch Zusammensetzung mit Präpositionen verschiedenste Ausdrucksmöglichkeit. Die Funktion der Präposition ist: dynamische Richtungsbedeutung zu unterstreichen oder erst hineinzubringen. Sehr bezeichnend ist, daß das Sanskrit aus anschaulicher Dynamik erwachsen und ständig am lebendigen Naturbild nachgeprüft, öfter als die modernen Sprachen, Komposita statt des Simplex gebraucht (vi-yuj:trennen; apa-hṛ:berauben usw.). Es liegt hier gleichsam eine doppelte Bewegung vor; erst einmal wird die positive Tätigkeit ausgeführt und erst von dieser aus wird durch die Dynamik der Präposition die entgegengesetzt gerichtete Tätigkeit zum Ausdruck gebracht, wie die eingefügten Beispiele u. a. erweisen. Hierfür mag man vielleicht wiederum den Optimismus primitiver Sprache anführen, der den positiven Zustand als den natürlichen, ursprünglichen ansieht, der erst durch Negation aufzulösen ist.[3]) — (An die Absicht einer Ersparung von Verbwurzeln durch Abwandlung der Simplexverben, braucht man bei einer so reichen Sprache, wie das Sanskrit es ist, nicht zu denken.) Daneben finden wir

[1]) Vergl. a. a. O. „Optimismus u. Materialismus indischer Weltanschauung". S. 163 ff.

[2]) Anders die Definition der Reduplikation bei Cassierer, Philosophie der symbolischen Formen I, 143 ff.

[3]) Bevorzugung von Präpositionen wie apa oder vi statt des logisch abstrakten a privativum ist für das Sanskrit charakteristisch. Weitere Beispiele hierfür in „Optimismus und Materialismus" a. a. O. S. 163 ff.

Zusammensetzungen mit Präpositionen auch bei solchen Verben, die einen positiven Sinngehalt haben und behalten.

Ähnlichen Motiven der Dynamik und Lebendigkeit entspricht auch die Neigung des Sanskrit, statt reinen Adjektiven lieber vom Verbum abgeleitete Formen zu benutzen; z. B. sam-kṣip-ta: kurz usw. Diese Eigentümlichkeiten der Wortbildung finden wir bei einer oder der anderen der alten Sprachen teilweise auch noch im Brauch. Aber eine so einheitlich festgehaltene Tendenz zur primitiven Anschaulichkeit und Reichhaltigkeit der Formen kommt nirgendswo als geschlossenes System zum Ausdruck.

Weitergehende kulturgeschichtliche Folgerungen aus der Wortwahl und der Wortanalyse im Sanskrit lassen wir aus dieser grammatischen Betrachtung fort. Wir werden sie aber wegen ihrer Bedeutung für alle Zweige indischer Kulturgeschichte in einer Sonderuntersuchung behandeln.[1]) Hier nur erst ein kurzer Hinweis auf die daraus entspringenden Erkenntnisse und Fragestellungen. Dringlich sind Wort-(Eigennamen)untersuchungen z. B. für indische Religionsgeschichte: Die Eigennamen des betreffenden Gottes sind als Funktionsnamen aller der in die eine Gottesgestalt zusammengewachsenen Sondergötter darzulegen. Die Voraussetzung der unabgestorbenen Anschaulichkeit führt in das wichtige Problem der Philosophie, wie weit schon die Wortwurzel des Terminus seine Definition enthält. Ebenso ergeben sich Fingerzeige und Erkenntnisse aus dem Studium indischer Sprachgebung für die indische Geschichtsforschung: Ist der Eigenname noch voller Bedeutungsträger und deshalb teilweise oder gänzlich durch ein Synonym ersetzbar; ist der Eigenname als Individualname oder als Funktionsname anzusehen, ist eine klare Scheidung zwischen Eigenname und Apposition überhaupt möglich? Zur indischen Dichtung, insbesondere zum späteren kāvyam: ist die Verbindung von attributivem Adjektiv und Substantiv bzw. von Metapher und Gegenstand, erkünstelt oder vielmehr stets aus der noch lebendig empfundenen Grundbedeutung des näher zu bestimmenden Wortes oder eines seiner Bestandteile zwanglos erklärbar?

Hier sei nur noch ein kurzer Hinblick auf die Wortwahl der grammatischen Termini gegeben. Inwieweit tragen sie bei zur Illustrierung der hier behandelten Frage von der primitiven Anschaulichkeit indischen Sprachempfindens? Die grammatischen Bezeichnungen zeigen, wie anschaulich auch die grammatische „Systematik" arbeitet; ātmanepadam, parasmai-padam sind eindeutig verständliche Namen für die auf das Objekt oder auch auf das Subjekt bezogenen Tätigkeitsformen. Die

[1]) Diese im Jahre 1932 abgeschlossenen psychologisch-grammatischen Betrachtungen haben mittlerweile einen weiteren Ausbau gefunden in Untersuchungen über die sogenannten definiten = zum Substantiv erstarrten Termini der indischen Systeme. Die Ergebnisse dieser Arbeit werden in diesem Jahre auf englisch unter dem Titel: „The Birth of Terms" erscheinen.

Namen der Kompositionsarten geben entweder ein Beispiel der darunter zusammengefaßten Gruppe (wie tat-puruṣa und bahuvrīhi) oder sie erklären die betreffende grammatische Form schon im Namen, z. B. dvandva-kompositum oder a-vy-ayī-bhāva-kompositum (das nicht veränderliche Kompositum).

Der gleichen Anschaulichkeit entspringen auch die Bezeichnungen der indischen Verbklassen. Sie werden nicht in abstrakter Sprache theoretisch gelehrt mit trockener Aufzählung ihrer betreffenden Merkmale, sondern sie werden eindeutig durch je ein Beispiel charakterisiert; so die Einteilung der Verben in die 10 Wurzelklassen als tud-ādayas, cor-ādayas usw.

Auch die im allgemeinen als abstrakte sinnlose Schlüsselwörter gedeuteten Termini der Pāṇinischen Grammatik: ti-ṇ, su-p, ha-l u. a. sind anschauliche Beispielworte; ti-ṇ als Einheitsdarstellung sämtlicher Konjugationsendungen erklärt sich als Verbindung von ti, der Endung der gebräuchlichsten Paradigma-form des Verbums, mit dem willkürlich gewählten Abschluß, der die Spezialform, der er angehängt ist, zum Typ erheben soll. Su-p ist Schema der Gesamtheit der Deklinationsendungen, wo su, die letzte Deklinationsform, als Beispiel aller Nominal-endungen fungiert; hierbei ist -p wiederum willkürlich zur Typenbildung angefügt. Ebenso ist ha-l Ausdruck für die Gesamtheit aller Konsonanten, aus dem Hauchlaut, dem letzten Konsonanten, als typischen Vertreter gebildet. Diese Reihe der anschaulichen Schlüsselwörter läßt sich beliebig verlängern, unter anderem könnte man die Termini an-iṭ und sa-iṭ-Wurzeln heranziehen.

Ein kurzer Hinweis noch auf eine weitere Eigentümlichkeit der Sanskritsprache, die offensichtlich den anschaulichen Charakter auch der Syntax beweist. Sanskrit kennt nur die direkte Rede, die in der Regel mit „iti" „so" geschlossen wird. Auch das Zitieren der Aussage oder selbst der Gedanken eines anderen wird so in der lebendigeren Form der unmittelbaren Rede zum Ausdruck gebracht.

So ist selbst aus der „Kunst"sprache des San-s-kṛta-m, wo immer wir willkürlich zupacken, die anschauliche Einstellung indischen Denkens nachzuweisen. Belege aus den Prākrit-sprachen, den volkstümlich erwachsenen Sprachen, wären aufzuweisen. Wir würden das Anschauungsmoment und den Formenreichtum, im Sinne der Primitivität in Höchstkultur, dort noch stärker empfinden, wenn wir aus diesen Prākrit-sprachen Belege aus früherer Zeit in genügender Menge hätten und nicht erst aus einer Periode, wo der allgemein verfolgbare sprachliche Prozeß des Zusammenfallens und der Angleichung zur bequemeren Umgangssprache schon weiter fortgeschritten war.

Auch dieser kurze Überblick zur Psychologie indischer Sprache darf nicht vorbeigehen an der besonderen Eigenart, die das Sanskrit aus allgemein primitiver Sinnenschärfe beibehielt und weiter ausbildete: Charak-

teristisch für das Sanskrit und die indischen Volkssprachen ist der S a n d h i, die Zusammenstellung in Satz und Wort, die Angleichung von Worta u s g a n g an Worta n f a n g, die Assimilierung des Verschiedenartigen zu Gleichartigem in progressiver oder regressiver Wirkung. Wenn auch indisches Ohr noch ungeschwächt die feinsten Unterschiede empfindet (etwa die Differenzierung von langen und kurzen Vokalen ă ā, ĭ ī, ŭ ū, usw. und die Verschiedenartigkeit der 5 Nasallaute), so führt andererseits grade dieselbe akustische Feinfühligkeit zu Angleichungen, Verschleifungen und Verwischungen. Die Feinhörigkeit führt zum Wortzusammenschluß phonetischer Art selbst dann, wenn dadurch manchmal sinngemäße Trennung aufgehoben und geradezu sinnwidrige Verbindung hergestellt wird (z. B. das durch Vokal-sandhi bedingte Hinüberziehen eines Absolutivums in den folgenden Satz, zu dem es nicht gehört).

Das Satzgefüge verschwimmt oft aus solchen phonetischen Notwendigkeiten zu einer rational schwer trennbaren Masse, bei der deutlich nur noch die Klausel, das Satzende, akzentuiert ist (vielleicht deshalb auch im indischen Vers das klare Hervortreten des Versmaßes nur in den letzten Versfüssen!). Auch in der sog. Prosa, jedenfalls der Schulsprache, kommt eine solche musikalische Kadenz zur Wirkung. Auch heute noch sondern sich die Pandit-schulen nach den feinsten musikalischen Nüanzen ihrer Rezitationsweise.

Seit den Zeiten des Yāska systematisch festgelegt, sehen wir in indischer Sprachforschung diese doppelte Tendierung: neben der r a t i o n a l e n Worterklärung spielt eine entscheidende Rolle die gefühlsmäßige Suggestivwirkung des Lauteindrucks (etymologische „Spielereien" von uns genannt!). Aus ihr ergeben sich aber wichtige Momente auch für die rational zu fassende indische Syntax: Ton- und Bedeutungsstellen am Anfang, am Ende des Satzes oder in der Zäsur erklären sich eben auf Grund des musikalischen Gefüges der gesamten indischen Satzbildung.

Ein letztes Wort über die syntaktische Eigenart indischer Sprache, die vielleicht mit der eben besprochenen musikalischen Einheitstendenz des indischen Satzes zusammenhängt: über das Zusammenziehen des Satzes zu einem grammatisch einheitlichen Gefüge durch Kompositabildung. Mitunter zeilenlange Komposita haben nur im letzten Gliede die Strukturierung der Casusendung. Äußerst sparsam ist indische Satzbildung mit Interpunktion oder unterordnenden Nebensätzen. Weltanschauung hat diese Eigenart indischer Sprache ausgebildet und erhalten. N e b e ngeordnet stehen die Dinge in der Natur; als nebengeordnet erfaßt die Dinge der primitive Mensch, trotzdem bleiben für den in lebendiger Landschaft Lebenden ihre Beziehungen zueinander klar und verständlich.

Die vorstehenden Ausführungen dienen einem doppelten Zweck; es liegt das schon in den „Studien" verfolgte Bestreben zu Grunde, von den verschiedensten Seiten her und mit den verschiedensten Methoden der

Einzelforschung gleichsam einen Radius zum Zentrum der indischen Weltanschauung zu ziehen, um so als den Schnittpunkt der verschiedenen Radien (falls diese in sich nur gradlinig gezogen sind!) das Zentrum des indischen Denkens zu finden, das niemals nur auf einem Wege, sondern nur als Schnittpunkt verschiedener Wege sich ergeben kann. Ein anderes Interesse, das mich grade zu der vorliegenden grammatischen Untersuchung führte, ist rein pädagogisch. Im Anfängerunterricht des Sanskrit haben wir erwachsene Menschen vor uns, denen das mechanische Lernen von Formen erst durch den Hinweis auf ihre methodischen Zusammenhänge und Forderungen schmackhaft gemacht werden kann.

THE RELIGIOUS ASPECTS OF THE DIFFERENCE BETWEEN NATURAL AND VIOLENT DEATH.[1]

By

O. Pertold, Ph. D.

Read before the first International Congres of Anthropological and Ethnological Sciences, London 1934.

The idea of repayment after death, i. e. of reward for good deeds, and punishment for bad ones, does not exist in the religions of primitive men. It is found only where at least rudiments of theology have developed and where speculation led to a number of value claims in the province of spiritual life. In the majority of the most primitive religions there is no idea of any difference in life after death, if there is any belief in the posthumous life at all. Then there is a number of tribes, mostly American, who believe in two or more abodes of the deceased, but generally have no explanation of the differentiation, except where the social conditions of this world are anthropomorphically transferred to the other world.

The first eschatological idea, in the proper sense, which tries to explain the differentiation in the posthumous life from human causes, does not search for its source in any ethical mentality, but merely in the difference of the m o d e of death. And strange to say n a t u r a l death is generally considered as a way to a l o w e r standard of happiness in the other world than that achieved by violent death. Such opinion is common especially among the native tribes of North America, and can be distinctly discerned even among the Eskimos. According to Rasmussen there are Eskimo tribes who prefer suicide to a natural death due to old age. Examples of extraordinary courage among savage tribes are results of the same kind of mentality. In all such cases violent death is considered more meritorious and more desirable than natural death.

Death is generally recognised as violent in each case of death in which human life is abruptly extinguished, viz., death in battle, by murder, suicide, death in case of a victim sacrificed to gods or spirits, death in case of any accident, death of woman in child-birth, death caused by man's professional calling, etc. There are tribes who consider even death caused by epidemics as violent death in this sense. Sometimes only one kind, or a small number of epidemics is considered as the cause of violent death.

[1]) With four plates.

E. g. among the Sinhalese in Ceylon, only small-pox is considered as an epidemic able to cause such a case of violent death as is required for the special destination of man.

From all the phenomena recorded in connection with this fact, it appears that a different eschatological value is attributed to either mode of death. This opinion is proved by the beliefs current among many tribes standing just at such a stage of development that they maintain that the deceased, whichever way he met his death, expects a different destiny. The practical expression of these beliefs is shown in the burial rites of the tribes concerned. The burial of those who died a violent death is always more conspicuous and the rites are more elaborate than in the other case. There are instances, however, where only the burials of those who died a violent death are accompanied by religious ceremonies. The other ones are buried without any religious ceremony at all. In such cases the tombs of the former are frequently marked by a certain kind of monument, sometimes of a very rudimentary nature.

These are facts which are generally well known to every ethnologist from ethnographic surveys of the tribes concerned. The fundamental concepts and the essence of the religious aspect of these phenomena have been little studied, although their importance towards the problem of the development of the eschatological ideas of repayment cannot be denied. The inquiries in this province of research are very important, concerning especially the remnants of products of such mentality in the more civilised surroundings, where their influence on higher forms of religion can be traced in a number of phenomena which evidently are survivals of products of former similar forms of mentality, at present explained in another way, perhaps as symbols.

I should like to draw attention to a number of facts of this kind which are found among the peoples of Southern Asia, especially in India. Among the Indian aborigines such beliefs and customs still continue to exist, and are part of their religion. A number of rites and customs among the cultured Hindus resemble in several aspects those aboriginal rites and customs so closely that we are compelled to believe they are either survivals of products of similar mentality or that they were formerly under the influence of those aboriginal customs.

Among the Bhīls it is a current custom to bury those who die a natural death in a way different from those who die a violent death. Most prominent are the customs of the Bhīls in the Taptī Valley, and less prominent those of the Bhīls of the Sātpuṛā Hills. In the Taptī Valley, the deceased who died a natural death is buried without much ceremony on the dam of a tank or a pond, in a very shallow grave. Such burial is a perfectly private affair of the family. In the grave the dead body is covered with the dug out earth which is afterwards trodden flat and

secured by heavy stones and thornbush against wild animals. In the Sātpuṛā Hills such dead bodies are either burnt on the funeral pyre according to the Hindu custom, or are buried near a river or a brook in the same manner as in the Taptī Valley.

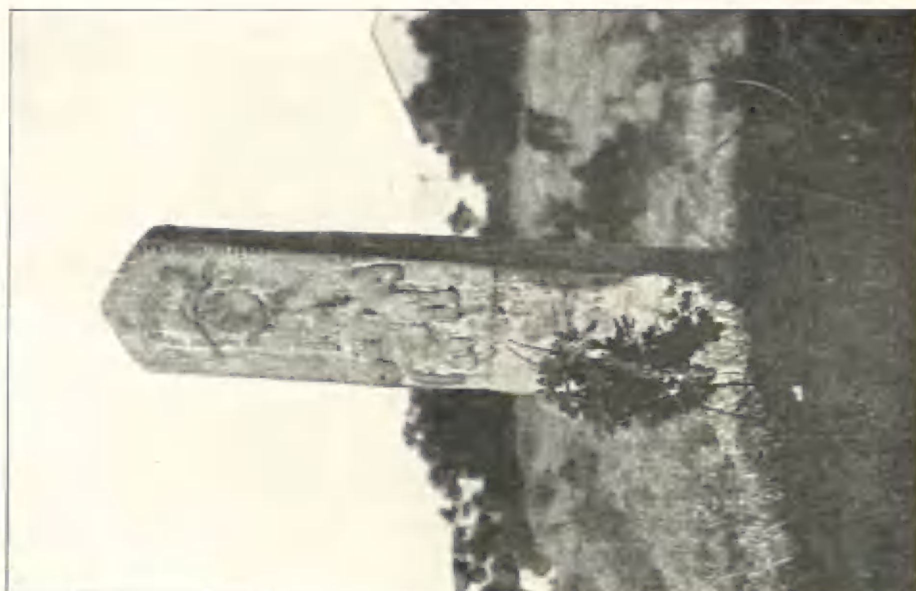
Those who die a violent death are buried in quite a different way. Their burial is no more a private affair but the concern of the whole community. Each Bhīl village has a special burial ground for this kind of their dead; it is always on the eastern outskirts of the village. Such a burial is carried out at night and all the preparations and ceremonies must be finished during a single night. Just after sunset they dig out a deep grave, in the direction from west to east. Then the relatives, accompanied by all the inhabitants of the village, carry the dead body from the village to the burial ground and deposit it in the grave in such a way that the head is placed in the direction of the west, and the legs in the direction of the east. The head of the deceased is supported by a layer of earth to enable him to look towards the east. Then the dug-out earth is put in the grave to cover the body and still more earth is brought to heap up over the grave in the usual form of graves. After the burial the villagers remain awake the whole night, sitting round the grave, and drinking *dāru*, i. e. their home-made, bad-smelling liquor of *mahuḍa* flowers. Dāru is an absolutely necessary article of every spirit-ceremony of the Bhīls.[1]) The next day, just after sunrise, they erect over the western part of the grave, i. e. over the spot where the head of the deceased was placed, a plank roughly carved. Owing to the scarcity of suitable slabs in the Valley a stone monument instead of the plank is very seldom erected. The carving represents the signs of what is considered as the sun and the moon, and a figure indicating the kind of death the deceased met with (cf. Plate VIII). E. g. the riding figure signifies that the deceased was killed by a horse. A figure of a woman with outstretched hands and straddled legs means that a woman who died in child-birth is buried in the grave. The two symbols above the figures according to the information received from some elderly men among the Taptī Valley Bhīls, must both be explained as the moon, but in its different phases. The complete disc being the sign of the full moon, the crescent that of the first aspect of the new moon. The full moon is the sign of the dying man, the new moon of the renascent spirit. Graves which are considered to be of special importance (e. g. in case the deceased was considered during his life to be a sorcerer), are covered with a onesided roof (cf. Pl. IX, 1.).

Such burial ground is called by the Bhīls, *devasthān*, i. e. the abode of the gods, and is used for the performances of spirit rites and magical

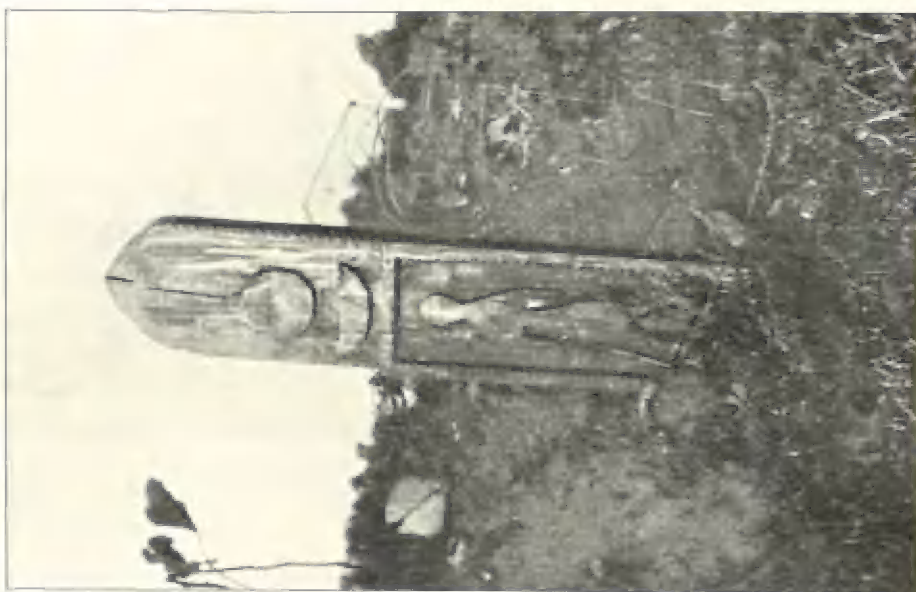
[1]) About the ceremonial use of the mahuḍa-liquor cf. my article "THE LITURGICAL USE OF MAHUḌA LIQUOR BY BHILS" in Archiv Orientální, vol. III., (Praha 1931) No. 2., 400 ff.



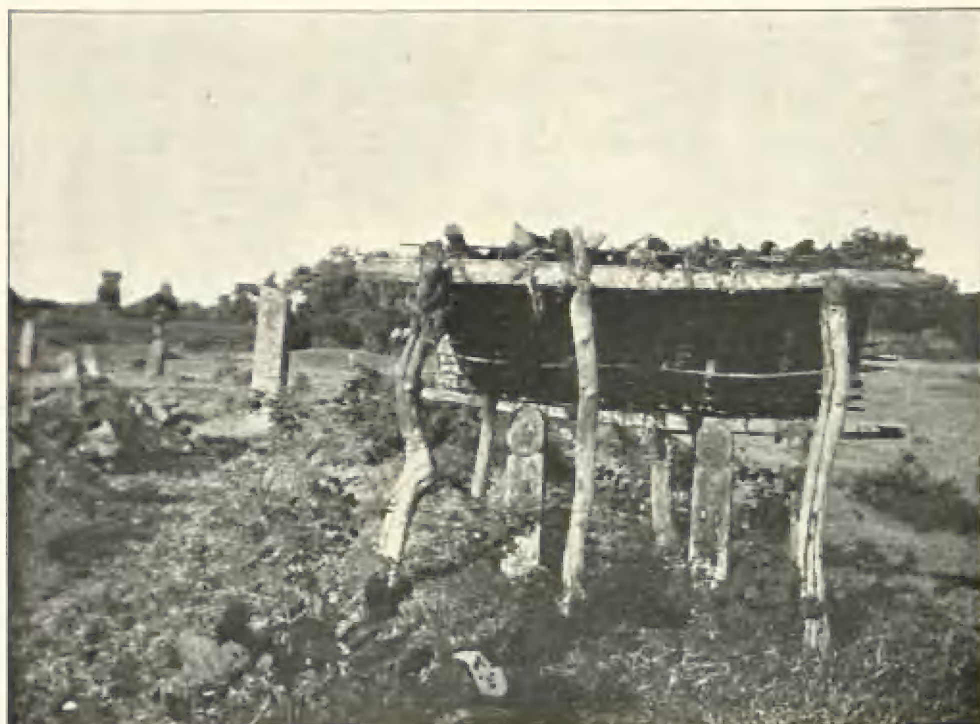
Two Sati-stones in the British Museum (London).



Monument of a man who was killed by a horse. (Dhannora).



Monument of a woman who died in childbirth (Dhannora).



Dēvasthān of Bhīls in Dhannora.



Dēvasthān in Śāhādā with the tombs of Bhāts.



Temple of Mariamma near Vaṇḍiyyur Teppakkulam in Madura with the figures of Mērias on the roof.

ceremonies. In the Sātpuṛā Hills also, professional sorcerers, Bhāṭs or Bhadvas, are buried in *devasthāns,* where their peculiar tombs differ much from the common Bhīl graves. The Bhāṭ is always buried in a cylindrical grave, standing with an earthen lamp filled with clarified butter or cocoanut oil in his hands which are joined in front of his chest. The grave is filled with the dug out earth. Upon the surface a kind of monument is erected in the form of a low cylinder with a sharp stone in its middle. In recent times the tombs only of the very famous and therefore dreaded Bhāṭs are decorated by an ornamental pavilion in the Hindu style (as it can be seen on the right side of the lower picture on the Plate IX). But this is even now rather rare. The cause of this special form of burial is the belief of the Bhīls that the Bhāṭs do not really die when they expire, but that they still continue to live in their tombs, that they can walk freely in the vicinity as a kind of ghost and still perform their magical practices and tricks, being able to bewitch anybody who offends or annoys them. Therefore much care must be taken in the construction of the tomb and great precautions must be made, should it be necessary for anybody from the Bhīls to approach such a tomb.

The Bhīls, whenever in distress, come to the *devasthāns* in order to pray to the spirits of the deceased for help. Once a year, in autumn, the Bhīls celebrate a religious feast in honour of the spirits of the deceased. For this occassion the devasthān is the meeting place of the villagers. This feast falls exactly at the time of the Hindu *das-harā,* and is accompanied by the offerings of the blood of various animals, e. g. cocks, goats, and even buffalo. There is a tradition among the Bhīls that formerly even men were sacrificed on this occasion. Sorcerers and witches frequent those burial grounds, hold their meetings near specially selected graves, perform their magical practices, and believe that the spirit of the deceased will execute their magical orders.

Formerly among the Muṇḍa tribes in India, especially to the deities of the Earth and the deities of the epidemic diseases a special kind of human sacrifice was offered, (mainly to the goddess of small-pox). Those sacrifices, or rather the victims killed on such occassion were called *mērias.*[1]) The *mērias,* mostly little children, were commemorated by special kinds of monuments erected on the edge of the roof of the temple where the deit to which the *mērias* were offered, was worshipped. At present, the fun ns of those obsolete deities came over to the Hindu goddess Kālī-Durg who in this function has the name *Mariammā,* i. e. the mother of *mēriu.* There are temples of the goddess still decorated with images of

[1]) The word correctly is to be spelt *mēṙiya.* Its meaning is "farmer", "cultivator", which shows that this kind of sacrifices originally was a part of fertility ceremonies performed before ploughing; *mēṙi* in Tamil means "plough". In modern times it is incorrectly connected with *maṙavu,* meaning "an infant".

children, although the present worshippers of the goddess do not know anything about the strange decoration of the temples. The best example is the Mariamma temple in Madura near Vaṇḍiyyur teppakkulam. (Plate X.)

This is one example of the survival of the aboriginal custom among the cultured Hindus. Another instance of a survival of products of a similar mentality seem to be the *satī*-stones, very frequent monuments of those faithful wives who consented to be burnt along with their deceased husbands on the same funeral pyre. The satī-stones have a striking likeness to the planks on the Bhīl graves of those who died a violent death. Although the present Hindus consider the satī-stones as commemorative monuments of good deeds it is more probable that the original idea of erecting satī-stones was connected only with the fact that the death happened prematurely, in a violent way. The majority of satī-stones have the common form of a small Hindu shrine. There is, however, a great number of satī-stones, chiefly in the districts inhabited by the Dravidian and the Muṇḍa population, which as well as in general appearance so in details, resemble those monuments of the Bhīls in such a way that they may be considered as their exact copies. There are two such satī-stones in London, viz. in the British Museum (Upper Floor: Indian Religions). The prominent signs on them are the sun, the moon, and the star, besides a hand pointing to the sky. According to the opinion of a number of scholars this seems to be the full set of signs, while among the Bhīls it is usually reduced to two only. To explain the significance of those signs of the satī-stones is a matter of great difficulty. The disc appearing on these monuments seems to be the sign of the sun and not of the full moon, as on the monuments of the Bhīls. The crescent is the only sign of the moon. Both, perhaps, symbolize the dependency of the woman upon the man. The sign which appears chiefly on the satī-stones of Southern India, and is generally explained as a star does not necessarily represent any heavenly body at all. There is more probability that it is one of the many kinds of lucky signs frequently used by the Hindus of any cast or sect in their sculptures. The lotus flower and the sign called *vardhamanakaḥ* are two instances of such lucky signs both of which can be represented in sculpture by a form much resembling that of a star. There is, however, a difference in the representation of a star and of the mentioned signs in Indian sculpture. The star is always represented as a fivepointed or sixpointed sign, the points being rather sharp. The signs on the satī-stones, with only few exceptions, have four rounded leaves each, sometimes divided by another set of narrow leaves, thus, the first sign resembling more the *vardhamanaka* (Pl. VII right), the other any flower (Pl. VII left).[1])

[1]) The opinion of L. Frobenius in his INDISCHE REISE. Ein unphilosophisches Reisetagebuch aus Südindien und Ceylon (Berlin 1931) p. 155 f., that these symbols are

The sign of the hand is the typical Indian sign *(mudra)* for keeping an agreement, and, therefore, a sign even of fidelity. This rather striking resemblance of both types of monuments shows, I think, that the custom of erecting such monuments arose from the same or, at least, from a similar mental background.

The psychological analysis of this mental background shows that the custom of claiming a higher value for violent death, among the Bhīls as well as among the Muṇḍas, the Dravidas, and even among the Aryan Hindus, is the result of a primitive, prelogical mentality. The leading idea of that mental stage seems to be the opinion that natural death comes when the span of life is completely exhausted and all the vital powers of the body *(mana)* entirely consumed so that nothing is left of them to survive the body after its death. It is, however, quite a different affair in the case of any kind of violent death. In such a case the allotted span of life is not fully exhausted on account of premature death. After the violent death of the body, according to the mentality of primitive men, an amount of the vital power of man remains in a potential form. This vital power is believed to remain for a time in any contact with the dead body, but, the relation to it is more or less loosened. Instances of such beliefs are well known to every ethnologist, and I think it is not necessary to mention any examples.

The belief of primitive man attributes to this remainder of the human vital power the ability to live its own life of a transcendental character, subject to rules and laws altogether different from those of a normal life in this world, when the vital power is connected with the flesh of the body. Therefore, living men must be on good terms with that remainder of the vital power of the prematurely deceased in order not to rouse its anger He should, on the contrary, utilize its potential power in case of need as a help or support.

This is, according to my opinion, the only right explanation of the mental background of all such customs, ceremonies, and rites which prescribe strictly different treatment of those who died a violent death from those who died a natural death due to old age. At least it is a theory which can help in explaining satisfactorily most of the cases of such differentiation. There are many interesting details of various forms of similar beliefs and customs based on them, which must be dealt with in special treatises giving more detailed account of them.

---

imported from Mesopotamia or at least influenced by similar signs appearing on Sumerian sculptures, is simply impossible. Therefore, it is not necessary to mention the differences in the representation of the signs by the sculptors of both nations and the differences of the purpose of the monuments on which the signs are represented.

ZUM LAUTWERT DES ZEICHENS ⊳–< IM HITTITISCHEN.

Von

Holger Pedersen.

Albrecht Götze hat Madduwattaš S. 55 f. das Zeichen ⊳–< in hittitischen Wörtern als Ausdruck einer mit *p* anlautenden und mit *t* auslautenden Silbe bestimmt. Diesem Ergebnis bringt jedoch Sturtevant, A Comparative Grammar of the Hittite Language, S. 44[26], noch eine gewisse Skepsis entgegen; er zieht es vor, in vielen Fällen *be* (*pè*) zu lesen. Und er bemerkt ausdrücklich, daß er „for etymological reasons" diese Lesung für die enklitische Partikel ⊳–< vorzieht. Die Etymologie, woran er denkt, wird S. 131 vorgetragen: die hittitische Partikel soll zu awest. *bā* 'wahrlich', gr. φή 'wie', lit. *bà* 'ja wohl' gehören. Mir würde diese Etymologie, auch wenn die Lesung von ⊳–< als *pè* feststünde, nicht besonders einleuchten, da die zum Vergleich herangezogenen Wörter nichts von der eigentümlichen Bedeutung der hittitischen Partikel zeigen. Sturtevant bezeichnet durchaus richtig (wie es nach den Ausführungen von Sommer, OLZ 1921 Sp. 197 ff., und Götze, Muršiliš 207 ff., nicht anders möglich war) das hittitische ⊳–< als „particle of identity". Man kann aber noch bestimmter sein.

Die hittitische „Partikel" hat die Bedeutung 'ipse, ipsius'. Dies geht ganz klar aus einer Reihe von Stellen der Gesetze hervor. Sie wird daher auch öfters von Hrozný, Code hittite, mit 'lui-même', 'elle-même', '(son) propre' übersetzt; ähnlich bisweilen auch bei Zimmern, Hethitische Gesetze (Der Alte Orient, 23. Jahrgang). Daß diese Übersetzungen sich den beiden Forschern mit innerer Notwendigkeit aus dem Zusammenhang ergeben haben und von etymologischen Erwägungen absolut unabhängig sind, folgt schon daraus, daß sie aus einer Zeit stammen, wo man noch nicht an die Lesung *p-t* dachte.

Ich führe einige Belege an. Gesetze § 5: Wenn jemand einen Händler aus der Stadt Ḫatti erschlägt, muß er eine große Geldstrafe bezahlen; wenn es im Lande Lu-ú-i-ia oder Palā geschieht, muß er auch für seine Habe Entschädigung geben; wenn es im Lande Ḫatti geschieht, gilt noch die Bestimmung *nu-za ú-na-at-tal-la-an-*⊳–< *ar-nu-uz-zi* (nach Zimmern: 'so muß er den ... selbst herausgeben'; nach Hrozný: 'alors le marchand(?) lui-même il apporte'). Zur Sache vgl. Friedrich, ZA Neue Folge II 42.

§ 9: Für eine bestimmte Leibesbeschädigung mußte man früher eine Buße an den Verletzten und eine gleich große Buße an den Palast be-

zahlen; jetzt aber hat der König das Geld für den Palast abgeschafft, aber *ḫu-ni-in-kán-za*-▷—< (d. h. 'der Verletzte selbst') bekommt dieselbe Buße wie früher. Vgl. Friedrich, Aus dem hethitischen Schrifttum I 28: 'selbiger Verletzte'.

§ 21: Wenn jemand den Sklaven eines Lu-i-um-na-aš aus dem Lande Lu-ú-i-ia stiehlt und ihn nach Ḫatti bringt, sein Herr ihn aber ausfindig macht, so bekommt er den Sklaven selbst (ÌR-*ZU*-▷—<), aber keine Entschädigung darüber hinaus.

§ 23: Die Zurückbringung eines entflohenen Sklaven wird mit einer Geldsumme belohnt; wenn der Sklave aber in ein feindliches Land entflohen ist, und ihn jemand zurückbringt, *na-an-za a-pa-a-aš*-▷—< *da-a-i* 'dann bekommt er selbst den Sklaven (als Eigentum)'; wörtlich: 'er nimmt ihn selbst für sich (*-za*)'.

§ 25: Für ein bestimmtes Verbrechen (vgl. Friedrich, Aus dem heth. Schrifttum I 28, Arch. Or. VI 359[4]) war früher eine doppelte Geldstrafe bestimmt: der Verbrecher mußte 3 Halbsekel Silber bezahlen, und außerdem zog der Palast 3 Halbsekel Silber ein (offenbar eine Buße für die Entheiligung, die von einer indirekt verantwortlichen Person oder Institution zu leisten war); jetzt hat aber der König die Buße an den Palast abgeschafft, aber der Entheiliger selbst zahlt seine Buße (*ku-iš pa-ap-ri-iz-zi nu a-pa-a-aš*-▷—< 3 *ZU* KUBABBAR *pa-a-i*). Hrozný: 'lui-même'.

§ 95: Wenn ein Sklave stiehlt, kann der Herr des Sklaven eine Entschädigung anbieten; wenn der Herr sich aber weigert, eine Entschädigung zu leisten, *nu* ÌR-*an*-▷—< *šu-ú-iz-zi* (Hrozný: 'alors l'esclave lui-même il livre'; anders Zimmern S. 19, jedoch gleichfalls mit der Wiedergabe der hitt. Partikel durch 'selbst'). Vgl. Friedrich, ZA Neue Folge II 45 f.

§ 99: Wenn der Herr den von seinem Sklaven angerichteten Feuerschaden zu ersetzen sich weigert, *nu a-bu-ú-un*-▷—< *šu-ú-iz-zi* 'alors l'esclave lui-même il livre'.

§ 170: Wenn ein freier Mann einen auf den Tod eines Anderen gerichteten Schlangenzauber ausübt, so muß er eine große Buße zahlen. Wenn ein Sklave dasselbe Verbrechen begeht, *a-pa-a-aš*-▷—< *a-ki* 'so muß er mit seiner eigenen Person büßen, er muß selbst sterben'.

Die Bedeutung 'ipsius' liegt wohl vor § 19 A (É-*ir-še-it*-▷—< 'sein eigenes Haus'). Deutlicher ist § 51: Sein eigenes Haus (É-*ZU*-▷—<) ist frei; aber seine Gefolgsleute und seine Sippe müssen Abgaben entrichten.

§ 74: Wenn jemand das Horn oder den Fuß eines Rindes bricht, so muß er dem Eigentümer des Rindes dafür ein gutes Rind geben. Wenn der Eigentümer aber erklärt, daß er sein eigenes Rind behalten will (*am-me-el*-▷—<*-wa-za* GUD-*un da-aḫ-ḫi* 'ich werde mir mein eigenes Rind nehmen'), so erhält er außerdem eine Entschädigung.

§ 189: *dak-ku* LÚ-*iš a-bi-e-el*-▷—< *an-na-ša-aš kat-ta wa-aš-ta-i* 'si un

homme sa propre mère viole' (Zimmern S. 30: 'seine eigene Mutter'). *a-bi-e-el*-▷—< § 162 (KBo VI 15. 8; dagegen KBo VI 26 I 21 nur *a-bi-e-el*).

Zu diesen Gesetzesstellen füge ich noch einige anderweitige Belege hinzu. Zunächst hebe ich die Verbindung mit einem vorhergehenden *-ila* hervor, die bei Götze Madd. S. 30. 44, 48 vorkommt: *a-pa-a-ši-la*-▷—< 'von sich selbst aus, aus freien Stücken'. Ferner KBo V 6 II 9: *nu-uš-ši A-NA* KUR ^{URU}*Kar-ga-miš* ^{URU}*Kar-ga-miš-aš*-▷—< *1-aš* URU-*aš* *Ú-UL dak-šu-la-it* 'im Kargamiš-Lande hat nur Kargamiš selbst, die Stadt allein, mit ihm Frieden nicht geschlossen'.

Die Bedeutung 'ipsius' liegt besonders klar vor bei Friedrich, Verträge II S. 114. 19: *ma-a-an A-NA* ^{D}UTU^{ŠI} *še-ir* SAG.DU-*KA*-▷—< *še-ir a-ut-ti* 'wenn du auf die Sonne (d. h. mich) als auf dein eigenes Haupt blickst'. Vgl. Murš. S. 112—114. 2, 12: *a-pí-e-el*-▷—< UZU.NI 'ihr eigenes Fleisch und Blut' (Götze), KUB V 13 I 7: ŠAG É.DINGIR^{LIM}-*KA*-▷—< 'in deinem eigenen Tempel'.

Von der Bedeutung 'ipse' aus lassen sich alle die übrigen Verwendungen des Wortes ▷—< erklären. Die semasiologische Entwicklung ist mit dem parallel, was wir bei d. *selbst* (*derselbe, selbiger*), lit. *patìs, pàt*, lat. *ipse, īdem* usw. beobachten können. Ich brauche zum großen Teil nur auf die Beispielsammlungen von Sommer und Götze an den oben S. 80 angegebenen Stellen zu verweisen. Ohne weiteres verständlich ist die Bedeutung 'eben, gerade'; es ist doch weiter nichts als die 'selbst'-Bedeutung an ein adverbielles Wort angeschlossen. Mit *a-pí-ja*-▷—<, Friedrich, Verträge I S. 20. 3, ist lit. *čià pàt* 'hier selbst, an Ort und Stelle' genau parallel, mit *ḲA-TAM-MA*-▷—< ist lit. *taip pàt* 'ebenso' parallel. Eine weitere Entwickelung ist die Bedeutung 'ebenfalls, gleichfalls', die dadurch entstanden sein mag, daß der adverbielle Begriff, woran ▷—< sich anschließen sollte, nicht ausgedrückt wurde. Zahlreiche Belege für diese Bedeutung finden sich bei Sommer und Götze. Ich bemerke nur noch, daß die scheinbar distributive Bedeutung in der Verbindung KAS-*ši* KAS-*ši*-▷—< (Sommer l. c. Sp. 200 Fußnote) sich hieraus erklärt; die Partikel bedeutet auch hier 'ebenso' ('das eine Mal, das andere Mal ebenso'). Bisweilen paßt die Übersetzung 'fortwährend'. Ganz richtig war die von Götze bei Friedrich, Verträge II 87[5] mitgeteilte Beobachtung (an der er mit Unrecht später irre geworden ist), daß *eš-* 'sein' mit ▷—< 'bleiben' bedeuten kann; so Verträge II 50. 8: A-NA LUGAL.MEŠ KUR^{URU} *Ḫa-at-ti dak-šu-ul*-▷—< *e-šir* 'sie waren den Ḫatti-Königen fortwährend treu, sie blieben treu'; ebenso Murš. S. 176. 40: *na-aš ar-ḫa da-la-aḫ-ḫu-un na-at e-šir*-▷—< ('die Diener der Gottheit, die in Kapperi hinten waren), die ließ ich unbehelligt und sie waren fortwährend (in der gleichen Weise wie früher) dort' (Götze übersetzt 'weiter', was doch von 'fortwährend' kaum verschieden ist). Die Bedeutung 'fortwährend' wohl auch Murš. S. 152. 13, 14, 18:

einiges Land verwüsteten sie, einiges aber hielten sie fortwährend für sich besetzt und hatten es dauernd (*ku-it-ma-za e-ša-an-ta-at-*▷—< *na-at ḫar-ki-ir-*▷—<).

In einer Reihe von Fällen übersetzen Sommer und Götze 'auch noch'. Oft ist es nun allerdings nur Sache des Stils und des Geschmacks, ob man 'auch noch' oder 'ebenfalls' übersetzen will; oft ist aber auch eine kleine Verschiebung der Bedeutung anzuerkennen. Bei noch größerer Verschiebung liegt die Übersetzung 'sogar' (vgl. d. *selbst*) nahe. So *ki-nu-un-*▷—< 'selbst jetzt', Friedr. Verträge I S. 136. 30.

Aus der Bedeutung 'ebenfalls' entwickelt sich die Bedeutung 'trotzdem', wenn der Zusammenhang ein solcher ist, daß das 'ebenfalls' unerwartet ist (wenn man wegen besonderer Umstände das gleiche Verfahren, das gleiche Geschehnis wie sonst nicht erwartet). So KUB VI 45 I 30—31 (Götze, Murš. 209): „Welche meine Worte ihr nicht erhören werdet, ich mache sie den Göttern trotzdem zum Gebet (*i-ia-mi-*▷—<), und sie kommen aus meinem Munde trotzdem herauf (*ša-ra-a ú-iz-zi-*▷—<)'; 'trotzdem' ist 'in der gleichen Weise (wie bei gnädiger Stimmung der Götter)'. Vgl. d. *so wie so*. In dieser Bedeutung kann ▷—< sich auch an ein Adverbium anschließen: *a-pí-ia-*▷—< 'trotzdem', Friedr. Vertr. I 136. 29. Zu dieser Bedeutungsentwickelung ist lit. *taĩp pàt* 'trotzdem' zu vergleichen.

Ich habe bisher von den Bedeutungsverschiebungen des adverbiellen ▷—< gesprochen. Ich kehre jetzt zu den Fällen zurück, wo man eher adjektivische oder substantivische Geltung annehmen könnte. Hier ist eine Verschiebung von 'selbst' zu 'selbiger' ('der eben genannte') und weiterhin 'derselbe' zu konstatieren. Beispiele bei Sommer, OLZ 1921, Sp. 199 unter 3°. Vgl. lit. *tàs pàts* 'derselbe'. Eine andere Verschiebung ergibt die Bedeutung 'allein' (vgl. lat. *ipse* 'allein'); so Murš. S. 174. 25: *kap-pu-u-wa-an-te-eš-*▷—<*-mu-kán an-tu-uḫ-še-eš iš-pár-te-ir* 'nur wenige Leute entkamen mir'. Dem deutschen *aller-* entspricht ▷—< KBo III 1 II 36: LUGAL-*uš-ša-an ḫa-an-te-iz-zi-ja-aš-*▷—< DUMU.LUGAL DUMU^{RU} *ki-ik-ki-iš-ta-ru* 'König soll der allererste (allerälteste) Prinz werden'; vgl. dazu lit. *pàts geriáusias, pàts geràsis* 'der allerbeste', russ. самый честный 'der rechtschaffenste' usw. (neben сам 'selbst').

Vielleicht ohne Analogie in den bekannteren modernen Sprachen, aber leicht verständlich ist die Verwendung von ▷—< als Verstärkung von *ša-ku-wa-aš-šar* 'vollständig, intakt'. Beispiele in den Gesetzen §§ 66, 70, 75 (KBo VI 2 IV 2; im Paralleltext KBo VI 3 fehlt ▷—<), 94. In derselben Weise wird auch *ḫu-u-ma-an-za* 'ganz, all' verstärkt: Gesetze § 49, § 56, Ḫatt. I 11, 43, 46, 50, 58, IV 46, 72, KBo VI 29 II 17, Madd. Vs. 47, 50, Sommer AU S. 280. 40. Damit verwandt ist schließlich die Verwendung von ▷—< bei Zahlenangaben; Gesetze § 198: 2-▷—< 'alle beide'; KUB XV 36 I 19 und XII 31 I 17 (Muršilis Sprachlähmung S. 6. 27): UD 7. KAM-▷—< 'volle 7 Tage'.

Rein hervorhebend ohne identifizierende Bedeutung ist ⊳—⟨ niemals, und die Bezeichnung „hervorhebende Partikel" sollte aus den Glossaren fortan verschwinden, da sie die Übersetzung in falscher Richtung beeinflussen kann, was um so eher möglich ist, weil die Übersetzung nicht immer leicht ist, da man zwischen verschiedenen Nüancen der Verwendung von ⊳—⟨ schwanken kann, und weil man nicht immer sicher sein kann, daß ⊳—⟨ gerade zu dem Worte gehört, an das es angehängt wird. Schon Sommer l. c. S. 200 Fußnote hat darauf aufmerksam gemacht, daß ein zu einem Verbalkompositum gehöriges ⊳—⟨ hinter das Präverb tritt (*ša-ra-a-*⊳—⟨ *pa-a-un* Murš. S. 178. 53 usw.). Diese Stellung zwischen Präverb und Verbum hängt offenbar mit den indoeuropäischen Regeln über die Wortstellung der enklitischen Wörter zusammen, ganz ebenso wie die Stellung des litauischen *pàt* zwischen Präposition und Nomen (*iš pàt pradžiõs* 'ganz von Anfang an' usw., Senn, Kleine litauische Sprachlehre S. 152). Aber auch in der von Sommer l. c. Sp. 197—200 besprochenen Stelle (= Murš. S. 60. 53) wird man ŠAG A.AB.BA-⊳—⟨ *e-eš-ta* am ehesten so auffassen müssen, daß man ⊳—⟨ zu *e-eš-ta* zieht ('war fortwährend' = 'blieb'; beide Söhne des Uḫḫa-LÚ-iš waren bis zum Tode ihres Vaters bei diesem im Meer; dann trennten sie sich, und der Eine ŠAG A.AB.BA-⊳—⟨ *e-ešta* 'blieb im Meere', *1-aš-ma-kán a-ru-na-az ar-ḫa ú-it* 'der Andere aber kam vom Meere her'); weniger wahrscheinlich wäre es, ⊳—⟨ zu A.AB.BA zu ziehen ('er war in eben dem Meere, in dem eben erwähnten Meere'). Eine genaue Untersuchung der Wortstellungsregeln bei ⊳—⟨ ist also nötig; ich kann sie aber hier nicht unternehmen.

Nach dem Angeführten wird man gewiß zugeben, daß die Zusammenstellung von ⊳—⟨ mit lit. *pàt* und lat. *-pte*, die ich in der von Albrecht Götze und mir gemeinsam herausgegebenen Schrift „Muršilis Sprachlähmung" vorgeschlagen habe, sinngemäß ist. Eine Bemerkung über die ursprüngliche Bedeutung des ieur. Wortes dürfte aber nicht überflüssig sein. Der Vergleich der Einzelsprachen ergibt, daß **poti-s* nicht 'Herr' im Allgemeinen, sondern 'Hausherr' bedeutet hat (vgl. u. a. gr. πόσις 'Gatte' und lat. *hos-pes*, eigentlich 'Hausherr des Gastes'); daraus ist die allgemeinere Bedeutung 'Herr' eine Weiterentwickelung (sehr deutlich bei gr. δεσ-πότης); ebenso die Bedeutung 'einer Sache mächtig' in lat. *potis sum*, *com-pos*. Freilich muß diese Weiterentwickelung sehr alt sein, da sie sich auch in dem Verbum *potior* 'ich bemächtige mich', sanskr. *pátyatē* 'herrscht', alb. *pata* 'ich hatte', *pasë* 'gehabt' (*-s-* aus *-t* + *t-*), *pásurë* 'reich' bekundet, wo die Rolle des Hauswirts kaum mehr durchschimmert. Neben der Bedeutung 'Hausherr' ist die Bedeutung 'selbst' viel seltener; ganz augenfällig war sie eigentlich bisher nur im Litauischen; und wir haben wohl alle stillschweigend diese Bedeutung als sekundär betrachtet. Jetzt aber, wo diese Bedeutung auch vom Hittitischen bezeugt wird, wird

man sich doch sagen müssen, daß eine Entwickelung von 'Herr' oder 'Hausherr' zu 'selbst' sehr schwer zu belegen sein dürfte, während die umgekehrte Entwickelung von 'selbst' zu 'Hausherr' u. a. bei lat. *ipse* vorliegt; vgl. auch dän. dial. *han selv* = 'der Hausherr'. Wir müssen also annehmen, daß bei unserem Worte die Bedeutung 'selbst' die allerälteste war, und daß das Wort ursprünglich ein Pronomen gewesen ist, das sich erst später, wenn auch außerordentlich früh, zum Substantiv entwickelt hat.

Aus dieser Erkenntnis ergeben sich nun weiterhin gewisse morphologische Konsequenzen. Ein Pronomen unterlag den Regeln der nominalen Flexion nicht; man darf mit einem Nominativ **póti* (ohne *-s*) rechnen; vgl. sanskr. *táti*, *káti*, lat. *tot*, *quot*. Und man darf mit vollständiger Flexionslosigkeit rechnen. Die alte unflektierte Form **póti* wird nicht nur dem hittitischen ▷—⟨, sondern auch dem lit. *pàt* und dem lat. *-pte* zugrunde liegen; bei der nur außerhalb des Hittitischen belegten Bedeutung 'Hausherr' mußte dagegen substantivische Flexion eintreten, die sich dann auch auf diejenigen pronominalen Verwendungen verbreitete, bei denen die Kasusauffassung besonders nahe lag.

Das enklitische Wort ▷—⟨ ist also der auf internen Gründen beruhenden Bestimmung des Lautwertes des Zeichens als *p-t* nicht im Wege. Es fragt sich nur noch, was für ein Vokal zwischen dem *p* und dem *t* anzunehmen ist. Götze, Madd. 55 f., ist zu dem Ergebnis gekommen, daß *pít* die am besten beglaubigte Lesung ist, woneben nur noch *pát* in Frage kommt. In dieser Form kann ich seinem Urteil nur beistimmen. Von seinen Beweisstücken für *pít* kommen jedoch einige in Wegfall. Zu ▷—⟨*-da-a-an-zi* und anderen Formen des Verbums 'laufen, fliehen' stellt er nach dem Vorgang von Friedrich *pí-e-da* in der Stelle Vertr. I, S. 68. 48, wo dem Targašnalliš zu bedenken gegeben wird, daß er die Eide verletzt, wenn er einem Feinde des Hittiterkönigs durch die Finger sieht und gar zu ihm sagt *i-it-wa wa-al-aḫ nu-wa pí-e-da*. Nach Friedrich wäre dies 'geh, schlag los und lauf'. Man mag zugeben, daß diese Übersetzung von dem Zusammenhang gestattet wird, verlangt wird sie aber nicht. Wenn man dem Feinde erlaubt loszuschlagen, wird man ihm auch erlauben, Beute zu machen; *pí-e-da* ist also 'trage fort!'. Damit stimmt es, daß unmittelbar vorher (S. 66—68. 45—46, vgl. Vertr. II S. 164) vom Feinde gesagt wird, daß er *wa-al-aḫ-zi nu pí-e ḫar-zi*; zu *pí-e ḫar-zi* in der Bedeutung 'mit sich forttragen' vgl. KBo VI 4 I 6 mit der Übersetzung Hrozný's CH S. 79 (die ich der von Götze, Ḫatt. 84, gegebenen vorziehe) und Ḫatt. S. 16, 26—27: URU *Ḫa-at-tu-ša-an-ma ku-in pí-e ḫar-ta na-an-kán ar-ḫa da-aḫ-ḫu-un* 'wen er aber von der Stadt Ḫattušaš entführt hatte, den nahm ich zurück'. Daß *pí-e-da-* wirklich das technische Wort für 'Beute forttragen' ist, geht aus Murš. S. 88. 71 und S. 94. 4 hervor. Mit Vertr. I S. 68. 45—48 ist Vertr. II S. 74. 50—54 ganz parallel.

Im Vorübergehen bemerke ich, daß der alte Streit, ob lat. *praeda* aus **prai-heda* entstanden ist oder einfach in *prae-da* zu zerlegen ist, sich jetzt zugunsten der letzteren Alternative entscheiden wird; *-da* gehört zu hitt. *dā-* 'nehmen' (d. h. zur Wurzel des lat. *da-re*, die also auch im Lateinischen in gewissen Verbindungen 'nehmen' bedeutet hat); *prae-* ist dagegen mit hitt. *pe-* aus **pai-* nicht identisch, sondern höchstens parallel.

Aus dem von Götze beigebrachten Material scheidet ferner die Identifikation von *pí-e-da-i* und ▷—<*-da-iz-zi* aus. Es handelt sich um zwei verschiedene Wörter. Die Bedeutung des ersteren Verbums ist 'hinbringen, forttragen' im Gegensatz zu *ú-da-a-i* 'er bringt her'. Die Bedeutung 'fort' des Präverbs *pí-e-* tritt häufig genug so deutlich hervor, daß niemand sie verkennen kann; so *nu BE-EL* GUD ÍD-*aš pí-e-da-i* 'der Fluß trägt den Herrn des Ochsen fort (sodaß er ertrinkt)' Gesetze § 43, *nu* UD 7. KAM-▷—< *pí-e-da-aš* 'es trug volle 7 Tage fort', d. h. 'sieben Tage vergingen' Muršiliš Sprachlähmung Vs. 27 (aber *nu ḫar-ši-ḫar-ši ú-da-aš* 'es brachte ein Gewitter her', d. h. 'ein Gewitter brach los' daselbst Vs. 2). Die Nüance kann bisweilen schwer aufzufassen sein, weil die Wahl zwischen 'hin' und 'her' von dem Standort abhängt, auf den sich der Sprecher geistig versetzt; die Gewohnheiten der verschiedenen Sprachgemeinschaften weichen dabei oft voneinander ab; jeder weiß, wie oft man in einer fremden Sprache von der Verteilung von 'kommen' und 'gehen' überrascht wird. Die Nüance ist aber immer da; so doch wohl auch gerade an der Stelle KUB XIII 4 IV 40—48, wo Sturtevant JAOS LIV 406 die Nüance ganz in Abrede stellen will: in den Anordnungen über die den Göttern zu spendenden Erstlingsfrüchte wird regelmäßig *ú-da-at-te-ni* 'Ihr bringt her' gesagt, weil die Sache vom Standpunkt des Priesters angeschaut wird; nur da, wo die direkte Rede der Opfernden eingeleitet wird, steht *pí-e-da-at-te-ni*, weil sich hier der Standpunkt des Opfernden aufdrängt. Von *pí-e-da-i* 'er bringt hin' ist ▷—<*-da-iz-zi* aber offenbar ganz verschieden; es bedeutet 'er leistet eine Zahlung'. So mit dem Objekt *ku-ú-ša-ta* 'Frauenpreis' Gesetze § 29, § 30, § 34, § 35, § 36, § xx (Präsens ▷—<*-da-iz-zi* oder ▷—<*-da-a-iz-zi*, Prät. ▷—<*-da-a-it*), mit dem Objekt *ar-kam-ma-an* 'Tribut' Madd. S. 36. 85, S. 18. 74, Friedr. Vertr. I S. 12. 31—32, 34 (Präs. 3. Pl. ▷—<*-da-a-an-zi*, Prät. ▷—<*-da-a-ir*, Ipv. ▷—<*-da-a-i*, Sup. ▷—<*-da-a-an-ni-wa-an*). Sommer, AU 156, verweist noch auf KUB XXII 40, wo mehrere ähnliche Formen vorkommen (mit vorhergehendem Präverb *pa-ra-a*): ▷—<*-da-a-iš-kir*, ▷—<*-da-a-iš-ki-ir* II 6, 10, 15, 19, 27, 30, ▷—<*-da-a-iš-ki-u-an*, ▷—<*-da-iš-ki-u-an* 7, 14, 18, ▷—<*-da-an* 20, (16). Freilich bleibt es auch nach der Trennung der beiden Verba noch wahrscheinlich, daß ▷—<*-da-a-iz-zi* mit *pit-* zu lesen ist; denn Götze, Madd. 56, zitiert wohl mit Recht noch Bo 6501, jetzt als KUB XXIII 53 herausgegeben, wo in Z. 6 und 7 *pí-it-ta-at-te-ni* und [*pí*]*-it-ta-at-te-en* vorkommt; das winzige Fragment gestattet vielleicht, einen ähnlichen Zusammenhang wie

Vertr. I S. 12. 31—32 zu vermuten. — Wenn man *pí-e-da-i* von *píd-da-iz-zi* trennt, liegt es natürlich nahe, nach der Etymologie des letzteren Wortes zu fragen. Die Deutung von *píd-da-iz-zi* als eine Weiterbildung von *pai-* 'geben' nach dem Typus des lat. *i-tāre, ci-tāre* u. s. w. ist so bedenklich, daß man doch wohl lieber wie bisher an ein Kompositum einer Wurzel *da-a-* denken wird. Wie ist aber dann ein solches Kompositum von dem gleichfalls komponierten *pí-e-da-i* verschieden? Der Unterschied liegt gewiß nicht im Präverb; das Präverb wird in den beiden Verben phonetisch *pe-* sein; ein auf einen Dental auslautendes Präverb **pet* kommt doch im Hittitischen sonst gar nicht vor. Also muß der Unterschied in dem letzten Kompositionsglied liegen. Nach der Lehre Sturtevant's, Gramm. S. 74, S. 83, daß „original voiceless stops tend to be written double while original voiced stops are always written single", würde man in *píd-da-iz-zi* die Entsprechung der ieur. Wurzel **stā-* zu suchen haben. Diese Wurzel tritt im Hittitischen ohne *s-* auf und ist dort reichlicher vertreten, als man früher angenommen hat, s. meine Ausführungen in Muršilis Sprachlähmung S. 69 f. (unter *tii̯a-*). Wenn wirklich das lateinische Präverb *prae* mit dem hittitischen *pe* parallel wäre (oben S. 86; vgl. gr. ποτί und προτί) so könnte man das lat. *prae-stāre* 'leisten, gewähren' zum Vergleich heranziehen. — Nebenbei bemerke ich, daß die Trennung der beiden Verba *pí-e-da-i* und ▷—<*-da-iz-zi* der Sturtevant'schen Lesung des Zeichens ▷—< als *be* die letzte Stütze entzieht.

Nur auf einem Versehen beruht es, daß Götze, Madd. 56, unter dem vermeintlichen ▷—<*-dā-* 'bringen' auch noch KBo VII 41 I 6 ff. anführt. Die 3. Sing. ▷—<*-da-i*, die hier in Verbindung mit *te-kán* 'Erde' und ▷—<*-te-eš-šar* auftritt, gehört mit *te-kán* ▷—<*-da-an-zi* KBo IV 2 II 36 und mit *te-e-kán* ▷—<*-da-aḫ-ḫi na-aš-ta ki-e-iz ki-e-iz-zi* ▷—<*-te-eš-ni an-da* 3 ᴳᴵˢ*ḫa-ri-ki-iš ti-it-ta-nu-um-mi* KUB XII 44 III 3, 4 zusammen. Das Verbum bedeutet, wie mich seinerzeit Götze belehrt hat, und wie namentlich aus der letzten Stelle klar hervorgeht, 'ein Loch in der Erde machen'; ▷—<*-te-eš* [*-šar*] findet sich KBo I 42 III 7 als Übersetzung des akk. *pelšu*. Die Etymologie ist zweifelhaft; wenn man mit Sturtevant daran festhält, daß der doppelte Verschlußlaut auf eine Tenuis zurückgeht, bietet sich zum Vergleich nur gr. πετάννυμι u. s. w. Einige Verwendungen des lat. *pateō* und *pandō* könnten immerhin zu 'ein Loch machen' hinüberführen; bei gutem Willen könnte man auch lat. *pator* 'öffnung' hinsichtlich der Bedeutung mit ▷—<*-te-eš-šar* 'Loch' vergleichen.

Die vorhergehenden Bemerkungen haben das zahlenmäßige Verhältnis zwischen den Fällen, wo *pít*, und den Fällen, wo *pát* durch die orthographischen Varianten nahe gelegt ist, nicht verschoben: in 4 Wörtern (Wortstämmen) ist *pít*, in 2 Wörtern ist *pát* indiziert. Ich glaube nicht, daß man sich bestreben soll, die Zeugnisse für *pát* zu eliminieren; nichts spricht dagegen, daß das Zeichen eine doppelte Verwendung hatte. Man darf da-

mit rechnen, daß 'selbst' die Aussprache *pát* hatte; vielleicht ist ^{GI} ▷—< -*da-ni* 'Teller' (lok.) KBo IV 2 I 20, 32, 39, 47, 55, 61, 64, II 31, Arch. Or. V 34 Z. 30 ebenfalls mit *pát* zu sprechen, vgl. lat. *patina*, gr. πατάνη. Da man aber nicht nach der Etymologie transkribieren kann, so mag man entweder überall *pít* schreiben und dabei immer die doppelte Aussprachemöglichkeit im Gedächtnis haben, oder man mag in den unentschiedenen Fällen *pí/át* schreiben.

DER RELIGIONSGESCHICHTLICHE GEHALT DES GROSSEN DEMOTISCHEN ZAUBERPAPYRUS.

Von

Theodor Hopfner.

Dem Andenken *F. Ll. Griffith's* gewidmet.

Im 3. Bande dieses Archivs[1]) habe ich den religionsgeschichtlichen Gehalt der griechischen Zauberpapyri übersichtlich zusammengestellt, um namentlich den Aegyptologen und Orientalisten das dort vorliegende wertvolle Material leicht zugänglich zu machen. Jetzt tue ich das Gleiche besonders mit Rücksicht auf die Nichtaegyptologen bezüglich des großen demotischen Zauberbuches aus dem 3. Jh. n. Chr., das F. Ll. Griffith und H. Thompson mit Transkription und Übersetzung mustergiltig herausgaben[2]) und das bis jetzt — soweit mir bekannt — nur Fr. Lexa in seinem grundlegenden Werke „La Magie dans l'Égypte antique de l'ancien empire jusqu'a l'époque copte“[3]) eingehender behandelt hat; Lexa gab auch eine vollständige Übersetzung. In einem dritten Aufsatz will ich in absehbarer Zeit den religionsgeschichtlichen Gehalt der hieroglyphischen, hieratischen und koptischen Zaubertexte zusammenstellen.

Wie in den griechischen Zauberpapyri, so sind auch in unserem demotischen Texte — der Spätzeit entsprechend — Osiris und Seth-Typhon zusammen mit dem Kreise des Ersteren, Isis, Hor-Harpokrates, Thoth und Anubis, die am schärfsten umrissenen Gestalten, mit denen auch hier der Anfang gemacht sein soll.

Osiris (Wsr) ist „der König Wohltäter“,[4]) „König von Aegypten, Gebieter über das ganze Land, und alle Götter Aegyptens sind versammelt, die Krone von seiner Hand zu empfangen“;[5]) er ist „der König Paschamei“,[6]) „das große Oberhaupt“,[7]) und „in seiner Hand befindet sich der Befehlshaberstab“.[8]) Er ist „der Aethiopier“;[9]) „er befindet sich unter

[1]) 1931, p. 119/155 u. p. 327/358. — [2]) The demotic magical Papyrus of London and Leiden. London I (1904), II (1905), III (1909), aus Pap. 10.070 des Brit. Mus. und Pap. J. 383 des Mus. zu Leiden. — [3]) Paris I—III (1925). — [4]) XVIII 17: Wsr Wn-nfr; vgl. IX 29. — [5]) XX 5/6: Wsr, e-f n pr-ʿo ⟨a⟩ n Kmy, e-f n wr a (sic) p (6) t tre-f; n ntr.w tre.w n Kmy swh a Θ t grep.t n t t.t.-f. — [6]) I 26: p pr-ʿo Pešʿm-ʿy. — [7]) VI 23: p sr wr. — [8]) XX 5: py bʿ n wḥ-sḥne n te-f gyz. — [9]) IX 33: p ʿkš; in IX 15/16 sagt der Zauberer von sich: »Ich bin . . . ein stolzer (?) Aethiopier« (ʾnk . . . bre n ʿkš); vgl. Herodot II 99 (Hopfner, Fontes hist. rel. Aeg., p. 22) u. Plutarch, De Is. 22, 33 (Font., p. 231, 236). Griffith.

dem Nubsbaume in Meroë[1]) oder „auf dem Himmelsberge“[2]) und „sein ... befindet sich in Paschalom“.[3]) „Sein Gesicht ist wie das Gesicht eines Falken aus Linnen, er ist der Starke, dessen Schwanz der Schwanz einer Schlange, dessen Hinterteil der Hinterteil eines Krokodils, dessen Hand eine Menschenhand ist und der gegürtet ist (?) mit dem Gürtel der (Mumien)-Binde“[4]) Sein goldener Becher, aus dem er, Isis und der große Pschay (Agathodaemon) getrunken haben, heißt „Yablu“[5]) „Sein Blut gab er der Isis, zu bewirken, daß sie Liebe für ihn fühle in ihrem Herzen Nacht und Tag und jede Zeit ohne Aufhören.“[6]) „Horus, der vornehme Knabe, ist sein Sohn, geboren von Isis“,[7]) doch „des Königs ältester und erster Sohn war Anubis und Sechmet-Isis war seine Mutter“.[8]) Nach der gewöhnlichen, auch Plutarch bekannten Tradition[9]) indeß war Anubis der Sohn des Osiris, den er im Ehebruch mit seiner Schwester Nephthys, Seth's Gattin, erzeugt hatte; deshalb setzte ihn Nephthys aus, doch Isis adoptierte ihn.[10]) Auf Letzteres verweist vielleicht unser Papyrus, wenn Anubis hier von sich selbst sagt: „Meine Mutter Sechmet-Isis, sie kam zu mir in das Land Syria, zum Hügel im Lande der Heh (Millionen), zum Gau dieser Kannibalen und sagte: „Hurtig, hurtig, schnell, schnell, mein Kind, Königssohn, ältester und erster, Anubis! Erhebe dich und komm nach Aegypten, denn dein Vater Osiris ist König von Aegypten“ usw.[11]) Bekanntlich bestand seit dem Ehebruch des Osiris mit Nephthys, Seth's Gattin, zwischen diesem und Osiris Todfeindschaft; deshalb sagt unser Papyrus von einem tollen Hunde, der einen Menschen gebissen hat: „Du bist wie das Gesicht des Set gegen Osiris.“[12]) Da Osiris schließlich den Nachstellungen Seth's zum Opfer fiel, ist Osiris vielleicht mit dem „König Paschamei“ gemeint, der (als getötet) „auf seinem Munde (?) liegt“,[13]) während Seth vermutlich als „Greif“ bezeichnet wird, „in dessen Hand sich Osiris befindet“.[14]) Als Osiris verschwunden war, brachte Isis zunächst den noch unmündigen Hor bei der Göttin Buto (Latona-Leto) in den

---

[1]) XX 3: p, nt ḥr p nbs n Mrwe. — [2]) ib.: p, nt ḥr p tw n P-ʿo-rʿnws. — »vielleicht gleich οὐρανὸς = Olymp.« Griffith. — [3]) ib.: e te-f ʾwhe.t Pr-Sylem; »πασαλωμ, vielleicht Jerusalem oder Siloam.« Gr(iffith). — [4]) XX 4: p, nte ḥr-f m sn n ḥr n bk n š-stn, a-pḥte.t, nte pe-f st n st n ḥf(?), (5) e te-f ʾ.t n ʾ.t n mnt (?), e te-f gyz n rm, nt el Θ (?) n py mzḥ n ryt. — [5]) XIX 11: Yʾblw, p z n nb n Wsr, (12) e swr ʾS. t, Wsr, p Sʿy ʿo n ḥe.t-f (im Text: ḥe.t-k). — [6]) XV 14: Snf n Wsr, te-f n ʾS.t, a t ʾr-s wʿ mr n ḥt-s ar-f (15) n grḥ mre.t n nw nb e mn nw; vgl. P. Paris, Z. 95 ff, oben Vol. III, p. 123, Z. 13/14. — [7]) XVIII 16: Ḥr s Wsr, a.ms ʾS.t, (17) p ḫrt šps. — [8]) Anubis sagt von sich (XX 2): ʾnk pe s stn, wr tp, ʾNp, te mw Sḫm.t-ʾS.t (?). Sḫm.t (Sechmet) ist die löwenköpfige Göttin von Memphis. — [9]) Vgl. Font., p. 227. — [10]) ib. — [11]) XX 2: Te mw Sḫm.t-ʾS.t (?), ʾre-s (?) ʾy m-s-y (3) a bl a p t n Ḫr, a p sbt n p t n Ḥḥ, a p tw n ny Wm-rm; z (4): »Ys (sp-sn), tkr (sp-sn), pe šr, s stn, wr, tp, ʾNp, z twn.t-k nte-k ʾy (5) a Kmy, z pe-k yt Wsr, e-f n pr-ʿo ⟨a⟩ n Kmy u. s. w., vgl. oben S. 1. Anm. 2. — [12]) XIX 36: e.ʾ r-k n ḥr (37) n St a Wsr. — [13]) I 26: p pr-ʿo Peš-ʾm-ʿy, nt ḥtp ḥr r; Z. 27 heißt es nach einer Lücke noch: »Diese Schultern sind von echtem Golde = ny ḫpš-w n nb m m.ʿt. — [14]) Der Zauberer sagt von sich (XIX 27): Srrf pe pe rn n mte, z Wsr, p nte m t. t.

Papyrusdschungeln in der Nähe der gleichnamigen Stadt vor Seth in Sicherheit,[1]) worauf der Zauberer anspielt, wenn er sagt: „Sende mich zu dem Durstigen, daß sein Durst gestillt werde, und zu dem Kanal, daß er ausgetrocknet werde, und zu dem Sand des Kanals, daß er ohne Wind zerstreut werde, und zu dem Papyrus von Buto, daß das Blatt sich an ihn (d. h. an Hor) anschmiege, während Hor gerettet ward für Isis."[2]) Jedenfalls damals, in seiner zarten Kindheit, wurde Hor einmal auch krank und erbat sich Hilfe von seiner Mutter Isis und seiner Tante Nephthys (vgl. unten) und dabei fragte er auch, ob „die sechzehn Netbeu da seien",[3]) nach Griffith die sechzehn Ellen der Nilschwelle oder die sechzehn Teile von Osiris Leiche.[4]) Dann aber „suchte Isis den Osiris mit Hilfe einer Lekanomantie",[5]) mit Hilfe einer Zauberschüssel, die der Zauberer „die Schüssel der Isis, der Großen", nennt, „die anfragte nach ihrem Gatten, die ihren Bruder suchte".[6]) Denn „Isis ist die erste Große, die Große der Zauberei, die lebende Uraeusschlange"[7]) (vgl. Erman Rel.,² p. 247, Abb. 143), „die Herrin der Zauberei, die große Zauberin aller Götter",[8]) „die Weise",[9]) „die alles bezaubert und nicht bezaubert wird in ihrem Namen „Isis die Zauberin",[10]) „die Worte ihres Mundes erfüllen sich".[11]) Osiris war inzwischen, von Seth und seinen Genossen durch List in eine Lade gelockt, darin eingesperrt und in den Nil geworfen, ertrunken;[12]) daher gibt sich der Zauberer für den „göttlichen Ertrunkenen" aus, „den Toten",[13]) der auch „der vornehme Ertrunkene unter den Ertrunkenen" heißt.[14]) Dann trieb ihn der Nil ins Meer, das ihn in Byblos in Phoenizien ans Land warf, wo ihn Isis auffand.[15]) Unser Papyrus aber nennt „das große Meer, das Meer von Syrien, das Meer des Osiris"; denn dort „ward Osiris auf seinem Papyrusboot Techen gefunden, während Isis zu seinen Häupten war, Nephthys hinter ihm und zu seinen Füßen die männlichen und weiblichen Gottheiten".[16]) So „kam Osiris, der Aethiopier" (zurück nach Aegypten zur rituellen Bestattung), „während zwei Söhne des Anubis vor ihm waren, zwei Söhne des Upuaut (Wpy-'Οφοις) hinter ihm und zwei Söhne der Rert ihn vor Anker legten".[17]) Doch Seth spürte die Leiche auf,

[1]) Vgl. Font. p. 35, 229, 239. — [2]) XXII 35: hb.t a p 'b, nte-w tḫm-f, a t ḥny.t, nte-w t šwy-s, a p š' n p snyt, nte-w ḫḫ-f n wš n tw, (36) p zwf n(?) Pr-Wt, nte-w t p ḥmt m-s-f, e Ḥr wz n 'S.t. — [3]) XXXIII 5 Verso; vgl. auch Erman, Rel. ² p. 258/9. — [4]) Vgl. Rec. trav. III p. 56, p. 86. — [5]) I 9: P šn-hne n 'S.t pe e-s qte. — [6]) XXVIII 13: p hne n 'S.t wr.t, e-s šn m-s py-s hy, e-s qte m-s py-s sn ḥwt. — [7]) XII 16/17: tp.t Wr.t, wr hyq, t 're.t 'nḫ.t — [8]) IX 19: 'S.t, t nb ḥyq, t wr ḥyq n n ntr.w tre.w — [9]) XXV 7: 'S.t, t rḫt. — [10]) XIX 7: 'S.t, t šte.t, t nb šte, nt šte n nt nb, nte b-'rw šte (8) n-s n rn-s n 'S.t t šte.t. — [11]) II 22: 'S.t, (23) t rḫ.t, nte n z n r-s ḫp z-mt. — [12]) Vgl. Font., p. 226. — [13]) XV 12: 'nk py twt n Ḥsy-ntr.; vgl. VI 12; X. 7. — [14]) IX 23: p ḥsy (24) p ḥsy nfr n n ḥsy.w. — [15]) Vgl. Fontes, p. 227/8. — [16]) VI 30: p y'm 'o, p y'm n [Ḫ]r, p y'm n Wsr; (31) gm-k (der Zauberer spricht die Zauberlampe an) Wsr ḥr pe-f rms n zwf Tḫn; (32) e 'S.t ne-zz-f, e Nb.t-h.t nert-f, e n [ntr.w] ḥwt.w n ntr.w s-ḥm.t.w n pe-f. [17]) IX 33: Wsr p 'Kš, e-f 'n.'w, e wn šr 'Np II ḥ.t-f, šr Wpy [II m-s-f] (34) šr Rr.t II mne [n'm-]f.

riß sie aus ihrem Sarge, zerriß den Leichnam in viele Teile und verstreute sie über ganz Aegypten, worauf Isis sie suchte und fand und endgültig beisetzte.[1]) Auf letzteres bezieht sich der Zauberer, wenn er zunächst sagt: „Ich bin Hor (nämlich: Hor der Ältere?), der Sohn der Isis, der in Arkah (Alchah, d. h. in der Grabstätte von Abydos)[2]) an Bord geht, um Hüllen auf die Amulette zu legen, zu legen Linnen auf den Ertrunkenen, den vornehmen Ertrunkenen unter den Ertrunkenen."[3]) Dann aber erwähnt der Zauberer auch die andern Helfer bei dieser Bestattung, indem er zum Docht seiner Zauberlampe spricht: „Bist du der einzig-große Docht vom Linnen des Thoth? Bist du das Byssusgewand des Osiris, des göttlichen Ertrunkenen, gewoben von der Hand der Isis, gesponnen von der Hand der Nephthys? Bist du das Original-Band, das gemacht wurde für Osiris Kentamente (d. h. Osiris in der Unterwelt?)? Bist du der große Verband, mit dem Anubis seine Hand ausstreckte nach dem Leib des Osiris, des mächtigen Gottes?"[4]) Und wenn der Zauber jetzt seine Wirkung nicht tun will, dann droht der Zauberer dem Docht, indem er sagt: „Du willst das nicht tun?! Dann habe ich dich, o Docht, in die Hand der schwarzen Kuh gegeben, ich habe dich in die Hand der weiblichen Kuh gelegt; Blut des Ertrunkenen ist es, was ich in dich schütte statt Öl, die Hand des Anubis ist es, was auf dir liegt, die Sprüche des großen Zauberers sind es, die ich gegen dich rezitiere."[5]) An einer andern Stelle sagt der Zauberer: „Ich bin Papitetu Metubanes; ich trage die Leiche des Osiris und gehe, sie aufzustellen in Abydos, sie aufzustellen in Tastas (oder Tastai?) und zu deponieren in Alchai."[6]) So ruht fortan Osiris „auf der andern Seite (?) unter der großen Opfertafel (?) von Abydos",[7]) „in seiner Lade (d. h. Sarg?), die Ariotatu heißt",[8]) weshalb der Zauberer sich auch „die Seele des großen Oberhauptes" nennt, „das in Abydos ist".[9]) Da man indeß in Aegypten mehrere Grabstätten des Osiris zeigte, in denen verschiedene Teile seines zerstückelten Körpers bestattet sein sollten,[10]) so gibt sich der Zauberer auch für den „Wächter des großen

[1]) Vgl. Font., p. 233, 229; 242; 157. — [2]) Vgl. oben Tom. III, p. 121, Z. 17/18. — [3]) IX 23: 'nk Ḥr s 'S.t, e-f 'nn' a mr n 'Rq-ḥḥ, a hwy qs.t a ḥr n sw, a t mnḫ.t n p ḥsy (24), p ḥsy nfr n n ḥsy-w. — [4]) VI 11: 'n nte-k p s'l w'.t 'o n t mnḫ.t n Tḥwt, (12) 'n nte-k p hbs n š-stn n Wsr, p ḥsy ntr, n sšne nt.t 'S.t, n msne n t.t Nb.t-ḥ-t, (13) 'n nte-k p ḫrt tp a.'r-w n Wsr ḫnt 'Mnt, 'n nte-k p snb 'o, a.fy 'Np t.t-f erme-f a t ḫe.t n Wsr p ntr wr? — [5]) VI 15: tm 'ry-s p nt e.'r-k 'r-f, 'y, p s'l, a.'r-y . t n'm-ka tgyz.t n t 'ḥ.t kme.t, a.'r-y t mḥ n'm-k ḫnt gyz.t (16) n t 'ḥ.t s-ḥm.t , snf n p ḥsy, p nt e-y t n'm-f, m-s-k ḫr nḥe t kyz n 'Np , t nt wḥ ar-k, n sḫ.w (17) n p wr ḥyq, n nt e-y 'š n-k. — [6]) XV 25: ανοχ Παπιτετου Μετουβανες.βαστάζω (26) τὴν ταφὴν τοῦ Ὀσίρεως καὶ ὑπάγω καταστῆσαι αὐτὴν εἰς Ἄβυδος, (27) καταστῆσαι εἰς Τάστας καὶ καταθέσθαι εἰς [Ἀ]λχας = (29) 'nk P'pypetw Metwb'nes, e-y fy ḫr t qs.t n Wsr, (30) e-y 'nn' a Θy.t-s a 'Bt, a ty ḥtp-s n 'Lgh'h. — [7]) XV 12: ... ḥsy-ntr ... nt ḥtp a mr ty ḫr (13) t ḥtp.t 'o.t n 'Bt. — [8]) IX 32: ank 'Ry'tw, t št-'o.t n(?) [Wsr?]. — [9]) VI 23: 'nk p by n p sr wr, nt m 'Bt. — [10]) Vgl. Font., p. 101, 229, 230, 301 u. Index s. v. sepulcra.

Leichnams in Upek" aus[1]) oder er erwähnt den „Skarabaeus von echtem Lapislazuli, der beim Pfuhl (oder Teich) des Königs Osiris Unnefer sitzt",[2]) mit dem wahrscheinlich „der See von Upek" gemeint ist, der an anderer Stelle erwähnt wird.[3]) Er nennt sich aber auch den, „der den großen Leichnam, der in Busiris ist, bewacht"[4]) oder „[den Phallus des Osiris?], der die großen und starken Kräfte bewahrt, der in Bubastis ruht",[5]) und er weiß endlich, „daß des Osiris Haupt sich in This und seine Füße sich in Theben befinden",[6]) daß „Osiris Antwort (d. h. Orakel) gibt (?) in Abydos"[7]) und „daß er sich im Hause der Ewigkeit (d. h. im Grabe) befindet, im Hause der Netbeu, für immer".[8]) „Zwei Falken wachen über Isis und Osiris"[9]) und letzteren „bewacht bei Nacht der (einbalsamierte Falke) Akom".[10]) Denn Seth will natürlich den Leichnam seines Feindes ebenso vernichten, wie der Zauberer droht: „Ich will bewirken, daß Feuer rund um diese Sewe geht", womit entweder die Mumienbinden oder die Mumie des Osiris selbst gemeint ist.[11]) Da man den Toten an die Stelle des bei der Mumifizierung herausgenommenen Herzens einen Skarabaeus zu legen pflegte, wird zu einem Skarabaeus gesagt: „Du bist das Herz (?) des Osiris",[12]) denn Osiris, der durch seinen Tod „der König der Unterwelt" und „der Herr der Bestattung" wurde,[13]) hat durch die Art und Weise, wie er selbst bestattet wurde, das Bestattungsritual auch für alle Toten überhaupt bestimmt. Da Osiris aber auch als Gott der Sonne und speziell der Nachtsonne galt, die das Totenreich unter der Erde auf ihrer Barke durchwandert, so befiehlt der Zauberer in einer Lekanomantie, bei der Götter, Daemonen und Seelen der Amente sichtbar werden und Antwort geben sollen: „Osiris, der in der Neschmetbarke ist, bring das Licht zu mir!"[14]) Als Lichtgott wird er in einer Lychnomantie geradezu der Zauberlampe gleichgesetzt,[15]) doch soll er auch eine Lekanomantie mit Hilfe von unterirdischen Wesen erfunden haben,[16])

[1]) VI 23: ank p s'wte n t ḫe.t 'o.t, nt m Ww-pq. — [2]) IX 29: p mḫrr n ḫstb n m'.t, nt ḥms ḥr zz p šy n p pr-'o Wsr Wn-nfr; dann heißt es weiter: Fülle deinen Mund mit dem Wasser des [Pfuhls?], gieß es aus über mein Haupt zusammen mit dem, der in meiner Hand ist = (30) mḥ r-k n mw n(?)..., kš-f a zz-y erme p nt ne-t.t (damit der Zauberer dadurch Prophetengabe erhalte, da ja Osiris in Abydos Orakel gespendet zu haben scheint [vgl. XX 2: »Osiris, ... der Antwort gibt (?) in Abydos«]. — [3]) Griffith; vgl. XII 17: p šy n W'-pke. — [4]) VI 25: ank, nt rs a t ḫe.t 'o.t, nt m Tt; vgl. Font., p. 130, 231, 673/74, 301. — [5]) Griffith; XI 14: .....nte n nḫt.w 'o apḥt m sw-f, (15) nt ḥtp mw ḫn Pr-Wbst.t; vgl. oben Bd. III, p. 124 (Osiris-Meliuchos). — [6]) XXI 2: nte zz-f n Tny, e rt.t-f n N; vgl. oben Bd. III, p. 121. — [7]) ib.: p, nt Θ wḥ n 'Bt. — [8]) ib., Z. 3: p, nt ḥr pe pr š' nḥe, (4) p pr n Ne-tbew š' z. t. — [9]) IX 34: ank w' n py bk II, nt rsy a 'S.t erme Wsr; vgl. oben Bd. III, p. 123, 34. — [10]) Der Zauberer sagt wieder von sich: VI 24: ank p, nte yr.t-f n yr.t n 'ḫm, e-f rs a Wsr n grḥ; dh.: »Ich bin der, dessen Auge ist wie das Auge des Akom, der den Osiris bei Nacht bewacht.« — [11]) Griffith; IX 31: e-y a t qte t st.t n p qte n ty sewe; vgl. oben Bd. III, p. 124, Z. 3/4. — [12]) XXI 26: p š'l'pyn n Wsr. — [13]) XXI 2: p pr-'o n t ty.t, p nb n t qs.t t, vgl. oben Bd. III, p. 125, Z. 2. — [14]) II 5: Wsr, nt ḥr Nšme.t, a.'ny p wyn n-y. — [15]) VI 28/29. — [16]) XXI 1 ff: p sn-hne n Wsr.

wohl weil er der Herr der Unterwelt war und als solcher auch selbst „Antwort gab in Abydos". Als Nachtsonne in der Unterwelt ist Osiris „der vornehme Licht-Skarabaeus", für den der Zauberer zu wachen sich rühmt.[1])

Von Isis hören wir sonst nicht viel: In einer sehr dunklen Stelle scheint, nach Griffith, Isis mit der Opfertafel in Abydos identifiziert zu sein, unter der Osiris bestattet war; die Stelle lautet: „Ich bin diese Gestalt des Ertrunkenen, die durch die Schrift bezeugt ist, der auf der andern Seite unter der großen Opfertafel (?) von Abydos ruht, indem das Blut des Osiris Zeugnis ablegte für ihren Namen „Isis".[2]) Eben darauf scheint sich nach Griffith auch folgende Stelle zu beziehen:[3]) „Ich bin der von Abydos in Wahrheit durch Formung (und?) Geburt in ihrem (d. h. der Abydos?) Namen „Isis". Weiter heißt es: „Ich bin ... der großen Dame, unter der der Nil hervorkommt."[4]) Diese Stelle ist wohl auch auf Isis zu beziehen; denn ein Zauberspruch der Metternich-Stelle gegen Brandwunden[5]) besagt, als Hor von einem Brande bedrängt wurde: Man meldete der Isis: „Dein Sohn Hor brennt auf dem Lande." — „Ist Wasser da? — „Es ist kein Wasser da." — „Wasser ist in meinem Munde, ein Nil ist zwischen meinen Beinen, ich komme, das Feuer zulöschen." Sonst erfahren wir nur noch, daß bei einem Liebeszauber ein kleines Amulett (?) der Isis zu verwenden war[6]) und daß eine Zauberpflanze „Isisfußspur-Pflanze" hieß;[7]) möglicher Weise ist aber auch „das Amulett der Isis" eine Zauberpflanze gewesen.[8])

Hor ist „der Sohn der Isis, der gute Sohn des Osiris",[9]) er ist „der vornehme Knabe, der Sohn des Osiris, geboren von Isis, den Isis liebt, der sich nach seinem Vater Osiris Onnophris erkundigt";[10]) „er (Hor?) wurde geboren unter dem verehrlichen Perseabaume in Abydos".[11]) Er ist „der Junge, der große Name, der im Himmel ist, den sie ... nennen"; „Amphou in Wahrheit", „Er ist gepriesen für Abydos", „Ra", „Horus das Kind" ist sein Name, „Haupt der Götter" ist sein richtiger Name".[12]) „Hor Ron Phre ist sein Name."[13]) „Die Sehnsucht, die Isis für Hor von Edfu fühlte", soll die Begehrte für den Zauberer fühlen.[14]) Auf die Bergung des noch unmündigen Hor in den Papyrusdschungeln von Buto vor Seth's Nach-

---

[1]) VI 25, vgl. Totenb., Kap. 162. — [2]) XV 12: 'nk py twt n Ḥsy-ntr (?), nt mtr n sḫ, nt ḥtp a mr ty ḥr (13) t ḥtp.t 'o.t n 'Bt, nta mtr p snf n Wsr a rn-s n' S.t. — [3]) XV 8/9: 'nk pa (?) 'Bt n m.'t, n (9) mnque n ms n rn-s n 'S.t. — [4]) XI 5: ank .... n t sri'.t (?) 'o.t, nt e pyr H'p (?). — [5]) Erman, Rel [2], p. 171. — [6]) XII 30. — [7]) X 32: p-tgs-'S.t, nach Griffith, vielleicht p tekese gesprochen, wozu Gr. πιτταξις die Frucht der κράνεια oder Kornelkirsche heranzieht. — [8]) So Griffith. — [9]) II 8: 'nk Ḥr s 'S.t, p s nfr n Wsr. — [10]) XVIII 16: 'nk Ḥr s Wsr, a.ms 'S.t, (17) p ḫrt šps, nte mr-s 'S.t, nt šn m-s pe-f yt Wsr Wn- nfr. — [11]) VI 23: a.'rw ms.t ḫr p 'šte šps n 'Bt. — [12]) IX 13: 'nk hwne, p rn 'o, nt n t p.t, nt e-w z n-f..., (14) 'M-ph-'o-w n m'.t, ḥs-f a 'Bt, R', Ḥr ḥnn (?) pe pe rn, ḥry ntr.w rn-t n mte. [13]) Verso XIII 5: Ḥr R(?)-'o-n p R' rn-yt. — [14]) XV 18: p pz, nta 'r-s 'S.t a Ḥr Bḥtt.

stellungen bezieht sich wohl folgende Stelle: „Amon, der hochgesinnte Mann, der Mann von Aethiopien, der von Meroë nach Aegypten kam, fand meinen Sohn Hor, der zu ihm seine Zuflucht nahm, so schnell er seine Füße bewegen konnte (?). Und er sprach drei Zaubersprüche in sein Haupt in aethiopischer Sprache: „Gentini, Tentina, Kukuby, [Ak]ke, Aka.“[1]) An einer andern Stelle erscheint Hor geradezu mit Amon gleichgesetzt, da der Zauberer sagt: „Ich bin Hor-Amon.“[2]) Eine sehr interessante und wertvolle Mythenandeutung bietet unser Papyrus mit folgender Stelle: „Hor begab sich auf einen Hügel zu Mittag in der grünen Jahreszeit auf einem weißen Pferd . . . . . . auf einem schwarzen Pferd, während die Papyrusrollen [des . . .] auf ihm waren, die des „Großen der Fünf“ in seinem Busen; er fand alle Götter auf dem Platze des Gerichtes sitzend, während sie von den Erzeugnissen des Nils, meines Herrn, aßen. Da sagten sie: „Hor, komm, hast du gegessen? Hor, komm, willst du essen?“ Er aber sagte: „Hebet euch von mir! Ich habe kein Verlangen zu essen. Ich bin krank in meinem Kopfe“ usw. Dann wird noch erzählt, daß er Fieber hatte, daß sich der Südwind auf ihn gesetzt hatte und daß er die magische Hilfe der Isis und der Nephthys anrief.[3]) Es ist also hier, wie so oft, ein Göttermythos, eine Historiola, in einen Zauberspruch eingearbeitet: Wie Hor damals durch Isis und Nephthys vom Fieber geheilt wurde, so soll auch jetzt der Fieberkranke geheilt werden, wenn man ihn mit dieser Erzählung „bespricht“. Die Erwähnung der „Papyrusrollen des Großen der Fünf“ (d. h. des Thoth-Hermes), die Hor zum „Gerichtsplatze“ mitbrachte, auf dem alle Götter versammelt waren, beweist aber, daß in der hier herangezogenen Sage ursprünglich nicht von einer Krankheit und Heilung des Gottes die Rede war, sondern daß derjenige, der diesen Zauberspruch erfand, von der ursprünglichen Erzählung abwich und sie für den bestimmten Zweck, für den er einen Zauberspruch schaffen wollte, umbog, ein Verfahren, das sich in der magischen Literatur auch sonst belegen läßt. Denn was haben die Papyrusrollen des Thoth und der Gerichtsplatz mit einer Erkrankung Hor's zu tun? Ich glaube daher, daß wir hier ein Bruchstück der Sage vom Rechtsstreit des Hor mit Seth um das Erbe des ermordeten Osiris, das sich Seth anmaßte, vor uns haben, „wobei Hor den Thoth um Beistand anrief vor jedem Gericht, an jedem Orte, vor Göttern, Menschen und Daemonen, vor allen Tieren sowohl des Wassers als auch des Landes und der Erde und auch

---

[1]) Verso XX 1/5: 'Mn, py ḥwt ḫy, py ḥwt 'kš, 'r 'y a ḫry (2) n Mrwe a Kmy; gm Ḥr, p šr, ef fy.t-f a hn rt-f, a.e-f. šk'-f (3) a zz-f n III r mt.t 'kš: (4) . . . . G(?) ntyny, Tnty(5)n', Qwqwby. . . . khe, 'kk'. — [2]) I 21: p Ḥr 'Mn; vgl. Lanzon., Diz. Mit 601. — [3]) Verso XXXIII 1/5: a Ḥr . . . . [e-]f mš' a ḫry ḥr tw n mr.t n 'h, e-f t 'l'yt a w' ḥtr ḥt . . . . . a w' ḥtr km, (2) e n zm . . . [ḥr'.]t-f, na p Wr-ty ḫn qne-f; a.e-f gm n n ntr.w tre.w, e-w ḥmst a ḫry a t s.t wy-pe.t, (3) e-w wm [n p rt] n Ḥ'p, pe wr; ḫr-w: »Ḥr, 'm n e.'r-k wm, Ḥr, 'm, n e.'r-k ne wm?« ḫr-f: »'l.wt-tn a ḥr-y! (4) mn [ky?] n'm-y n wm, te-y šn zz-y u. s. w. —

vor allen Lebewesen unter der Erde."[1]) Die „Papyrusrollen des Großen der Fünf" enthielten also die Rede, die Thoth als Gott aller Weisheit verfaßt hatte, um die Rechtsansprüche des Hor als seines Klienten vor dem Gerichtshof aller Götter gegen Seth geltend zu machen. Daß Hor den Gebrauch des Pferdes als Reittier erfand, erzählte Dikaiarchos von Messene, doch hatten andere hier den König Sesonchosis genannt, der erst nach Hor regierte;[2]) Plutarch scheint diese Erfindung dem Hor zuzuschreiben und zwar gelegentlich seines Krieges mit Seth, dem Usurpator und Mörder seines Vaters Osiris.[3]) Auf diesen Krieg spielt der Zauberer an, wenn er sagt: „Ich bin diese Gestalt eines Hauptmanns (oder Anführers) des Heeres, sehr stark, dieses Schwert (?), dieser Umstürzler, die Große Flamme ist mein Name; „ich bin diese Gestalt des Hor", „diese Festung" (?), „dieses Schwert" (?), „dieser Umstürzler" (?) ist mein Name".[4]) Über diesen Kampf erfahren wir nichts, nur wird einmal darauf angespielt „daß der Feind des Hor" — und das wird kein anderer als Seth gewesen sein — „an seinen Hoden geschädigt wurde".[5]) Dagegen bezieht sich folgende Stelle wohl auf den Sieg des Osirissohnes: „Ich bin Hor Scharon, wenn er kommt von der Entgegennahme der Huldigung (?),"[6]) jedenfalls der übrigen Götter Aegyptens, die dereinst „ihre Kronen aus seines Vaters Hand empfangen hatten"[7]) und jetzt nach Seth's Sturz wieder Vasallen des Oberkönigs Hor wurden. „Seth aber wurde aus Aegypten hinausgeworfen und außerhalb des Landes „der Alles Zerreißende und Nichtbesiegte" genannt".[8]) So ist Hor ein gewaltiger Gott und Schützer geworden, weshalb der Zauberer von sich sagt: „Hor ist vor mir, Isis hinter mir, Nephthys ist wie mein Diadem".[9]) Weniger erfahren wir über Harpokrates, d. h. „Hor das Kind", oder über jenen Sohn der Isis, den sie von dem bereits getöteten Osiris empfing, als sie sich in Falkengestalt auf die Leiche ihres Gatten gesetzt hatte.[10]) Er heißt „Harpokrates in Mendes"[11]) und wird wie in den griechischen Zauberpapyri[12]) als Harpon — Knuph(i) angerufen,[13]) und zwar bezeichnender Weise in einer Lychnomantie; denn Harpokrates ist vor allem der Gott der aufgehenden,

[1]) Vgl. P. Lond. 122, z. 23 ff (oben, Bd. III, S. 126). — [2]) Schol. Apoll. Rhod. IV 272 (p. 496 K) = Fontes, p. 62. — [3]) Plut., De Is. 19 = Font., p. 229, worauf schon Gr. verwies. — [4]) XV 10/12: 'nk py twt n mr mš', a-pḥt, py (11) št',py sḫr-'o.t, t ḫo 'o.t rn-yt; 'nk py twt n Ḥr, py št'm. py št', py (12) sḫr-'o.t rn.t. — [5]) VII 2: t t.t-k n p 'swe (?) n ḫft Ḥr = „Lege deine Hand an die Hoden des Hor-Feindes!" vgl. Plutarch, De Is. 55 = Font., p. 247. — [6]) XIX 18: 'nk Ḥr Š'-r-n(?), e-f n.'w n p Θ 'we.t-f. — [7]) Vgl. oben XX 5/6, S. 1. — [8]) XXIII 11/12: ἐξεβράσθης ἐκ τῆς Αἰγύπτου, καὶ ἔξω (12) χώρας ἐπενομάσθης ὁ πάντα ῥήσσων καὶ μὴ νικώμενος. — [9]) IX 19/20: Ḥr ḥ.t, 'S.t m-s-y, Nb.t-ḥ.t n te grpe. — [10]) Plutarch., De Is. 19 = Font., p. 230; vgl. auch oben Bd. III, p. 124. — [11]) XXV 7: 'nk Ḥr p ḫrt ḥr 'Btt. — [12]) Vgl. oben Bd. III. p. 128. — [13]) XVI 6/10: 'Rp-'on-ghnwph: es folgen Epiklesen, die auch griech. Zauberpapyri oft an diesen Namen anschließen, nämlich: Brintatenophri, Hea, Karrhe, Balmenthre, Menebareia-kek, Ja, Kek, Brinskylma, Aruzarba, Mesekriph, Niptumik, Maokaram, Loankek, Omph, Brimbainuioth, Segenbai Goge, Laikam, Armiuth. —

jungen Sonne, die er unzähligemale als Kind, das auf einer Lotosblume sitzt, darstellt.[1]) Daher sagt der Zauberer auch in unserm Papyrus: „Du bist die Lotosblüte, die hervorkam aus dem Lotos von Pnastor und die ganze Welt erleuchtet“, und: „Lotos, öffne mir den Himmel in seiner Breite und Höhe! Bring das Licht, das rein ist! Laß den Gott zu mir kommen, der den Befehl in seiner Hand hat!“[2])

Von Anubis ('Np) haben wir schon oben gehört, daß er in unserem Papyrus als des Osiris erster und ältester Sohn und daß seine Mutter als Sechmet-Isis bezeichnet wird. Er wird auch der „schöne Sohn des Osiris“ genannt,[3]) und „Anubis mit dem schönen Antlitz“;[4]) doch heißt es an anderer Stelle, „daß er der Sohn des ... der Isis (?) und (?) eines Hundes“ war,[5]) beziehungsweise „der Sohn eines Schakals (und?) eines Hundes“.[5]) Dadurch soll wohl erklärt werden, warum er mit einem Hunde- oder eigentlich mit einem Schakalkopf oder überhaupt vollständig als Hund oder eigentlich als Schakal dargestellt wurde.[7]) Denn auch unser Papyrus spricht von dem „Hund, der Anubis heißt“,[8]) ruft den „Hundsgesichtigen“ an[9]) und spricht von dem „Anubis im Gau der Hundsgesichter“;[10]) auch erwähnt er einmal „die zehn Hunde, die zu (oder dem) Anubis gehören“,[11]) die vielleicht mit den „Hunden von Hulot“ identisch sind, „die dem Zauberer geben sollen, was gerecht in der Abyssos (d. h. in der Unterweltstiefe) ist, und die ihm sagen sollen, worum er anfragt“[12]) und endlich wird ein Hund, der einen Menschen biß, „Sohn des Anubis“ genannt.[13]) öfter erhält Anubis das Beiwort „das Kind“[14]) oder „das große Kind“,[15]) doch heißt er auch „der auf seinem Berge auf der Wüste von Abydos ist“;[16]) denn Anubis ist vor allem der Totengott, der namentlich auch die Leiche des Osiris einbalsamierte, wie wir oben gehört haben. Deshalb wird er auch der genannt, „der sich in der Unterwelt vor der Hand des Osiris offenbart“;[17]) ‚er ist der König der Amente (d. h. des Totenreiches)“,[18]) „er ruht auf der Myrrhenbüchse und seine Füße sind auf die Weihrauchbüchse gesetzt“,[19]) da Myrrhe und Weihrauch bei der Balsamierung eine große Bedeutung hatten. Weil ferner die Berufe der Ärzte und der Balsamierer verwandt waren, erhält er den Titel des Thoth-Hermes

[1]) Vgl. OZ I, §. 517, 393, 478; II §. 197, 264. — [2]) II 17: py sšn 'r pyr ḫn t srpt n p Nws-t-r, nt 'r wyn a p t tre-f, und XXIX 6/7: šrpt, a.wn n-y t p. t n py-s (7) [n py-s] wsḫ py-s mt , a.'ny n-y p wyn, nt w'b, my 'w n-y p ntr, nte p wḥ-sḥne n t.t-f. — [3]) II 19: . . nfr. n Wsr. — [4]) X 2: 'm n-y a ḫn 'Np n pe-k ḥr nfr. — [5]) XIV 28/29: p šr n ne te (?) (29) 'S.t wḥr. — [6]) XIV 28: 'Np p šr n nw wnš wḥr p(?)[-e.ze?]. — [7]) Vgl. meinen „Tierkult“, S. 49. — [8]) VII 3: p "e, nt e-w (4)z n.f. 'Np. — [9]) XVIII 15: p ḥr n "e. — [10]) XX 7: 'Np n p tše n n ḥr-n-"e(?)-w. — [11]) XIX 3/4: p X n whr, (4) nte wn-te 'Np. — [12]) XIV 15/16: my 're n wḥr.w n p Hwlot t n-y p, nt n m'.t n p Nwn, my z-w n-y (16) p, nt e-y šn ḫrr-f ty n p-hw n m'.t. — [13]) XIX 36: p šr n 'Np. — [14]) IX 17: 'nk 'Np p sst (sic, lies: snt) nḫne; XVIII 22: 'Np p snt nḫne. — [15]) XIV 10: p ḫrt wr 'Np. — [16]) VI 24: Tptw-f hr ḫs. t n 'Bt. — [17]) II 19: e.'r-k ḫ'n t ty.t ne-hr t.t-f n Wsr. — [18]) II 18: p pr-'o n na 'Mnt; XVIII 15: 'Np, p pr-'o n t ty.t. — [19]) VII 3: nt ḥtp ḥr t tybe.t n ḫl, e rt.-f smn.t ḥr.t tybe.t n 'nte.

„der Oberarzt",[1]) und noch einen zweiten uralten Titel desselben Thoth „Herr über die Mysterien derer in der Unterwelt";[2]) auch ist er der „der die Seelen von Abydos versorgt, denn sie alle leben durch ihn, die Seelen der heiligen Unterwelt".[3]) Als Hirt der Totenseelen heißt er wohl auch „der gute Ochsenhirte".[4]) Ferner wird er „der große Gott Anubis"[5]) genannt oder einfach Anepo, was entweder „großer" oder „älterer Anubis" bedeutet.[6]) Er ist ferner „der Starke"[7]) „der Hohe, der Starke"[8]) oder auch „der Soldat",[9]) wobei für letzteres auf seine werktätige Anteilnahme am Kampf gegen Seth-Typhon und darauf zu verweisen ist, daß sich kleine Figürchen gefunden haben, die den Gott als gewappneten Krieger darstellen.[10]) Mit Rücksicht darauf heißt er vielleicht auch „der große Schützer des Uzatauges",[11]) d. h. des Vollmondes, dem Seth als dem Auge des Hor einen schweren Schlag versetzt haben soll.[12]) Einmal wird er endlich der genannt, „dem die Erde eignet", der „eine Wunde(?) auf einem seiner Füße hat",[13]) doch könnte sich das auch auf Osiris beziehen, den die betreffende Stelle besonders feiert. Als Gott und Herr der Totenseelen, denen man im Altertum ganz allgemein Offenbarungsgabe zuschrieb,[14]) wird Anubis namentlich bei Lekanomantien in Anspruch genommen, wobei er dem als Medium dienenden Knaben[15]) entweder selbst im Wasser der Schüssel sichtbar wird,[16]) oder Totenseelen, bzw. chthonische Gottheiten sichtbar werden läßt; diese aber geben die gewünschte Auskunft einmal erst, nachdem Anubis einen Tisch mit Brot und Wein geholt hat, an dem die Götter speisten und tranken.[17]) Dabei darf die Sonne das Wasser in der Schüssel nicht bescheinen und in das Gefäß ist ein Bild des Anubis zu gravieren und in das Wasser ist die „Anubispflanze" zu legen,[18]) die der Pariser griechische Zauberpapyrus als Anubias kennt.[19]) „Diese Pflanze", besagt der demotische Papyrus, „wächst an vielen Orten; ihr Blatt ist wie das Blatt der syrischen (Pflanze), es wird weiß (d. h. wohl „es schimmert weißlich") und seine Blüte ist wie die der Konyzapflanze", wozu Griffith

---

[1]) II 18: p wr syn. — [2]) II 18: p ḥry-sšt n na t ty.t; vgl. II 21. — [3]) II 19/20: e.'r-k šms [n] by n 'Bt, z e.w 'nḫ n'm-k tre.w, ny by-w na ty.t tsre.t 'm. — [4]) XIV 28: p mr 'ḥ nfr, ebenso XIV 6 u. II 7. — [5]) X 19: p ntr 'o 'Np. — [6]) X 30: e-Nep-'o, es folgen noch die Namen: Miripore, Maat (?), Ib, Thi[bio Ar]ui, Uu, [Jao]. — [7]) XIV 5: p n'š. — [8]) II 18: p ḫy, p zr, dessen Antlitz stark ist unter den Göttern (II 19: p nḫt ḥr-f n ntr.w.) — [9]) XIV 10: 'nk py mty, wohl auch mit Griffith zu ergänzen in XIV 25: 'Np py [mty.] — [10]) Vgl. Diodor I 18 (Font., p. 98); vgl. Erman, Rel. [2] p. 247, Abb. 146. — [11]) XIV 6: p n'št 'o n Wz.t. — [12]) Vgl. Brugsch, Rel. 460 ff; ÄZ 9 (1871), S. 144 ff; Plutarch, De Is. 44 (Font. p. 243.) — [13]) XX 7: 'Np ... p, nte pe-f pe py qh, p nt fy fks ḥr t rt.t w't.t. — [14]) Vgl. OZ I § 256, passim. — [15]) Vgl. meinen Aufsatz „Die Kindermedien in den griechisch-ägyptischen Zauberpapyri", Rec. Kondakow, Prag 1926, p. 65 ff. — [16]) II 15. — [17]) II 24 ff; hiezu bietet eine schlagende Parallele eine neugriechische Lekanomantie, die A. Delatte (Anecdota Atheniensia, Liège-Paris 1927, p. 579/80, p 584) herausgab und die ich in den „Studies presented to F. Ll. Griffith, Oxford-London 1932, p. 228 behandelte; vgl. auch OZ II § 264. — [18]) XIV 21/22. — [19]) Z. 901.

auf Dioskurides verweist,[1]) der die Konyza (das Berufskraut) geradezu Anubias, Anubispflanze, nennt.[2]) Zum Gefolge des Osiris gehören auch die beiden Wolfsgötter, die „W e p-w a-w e t hießen, eigentlich „die, die den Weg bahnen"; da es von ihnen heißt, „sie sind mit Pfeilen gerüstet ... siegreicher und kräftiger als die Götter" und „daß sie die beiden Länder (d. h. Aegypten) im Triumphe eroberten",[3]) so sind sie wohl ursprünglich Götter des Krieges und vielleicht Feldherren des Osiris gewesen, wovon sich noch bei Diodor[4]) ein Niederschlag findet; denn er sagt, Macedo, wie Anubis, ein Sohn des Osiris, habe sich wie Anubis durch Tapferkeit (ἀνδρείᾳ) ausgezeichnet und habe seinen Vater auf seinen Feldzügen begleitet (συνεστρατεῦσθαι) und dabei habe Macedo einen Wolfs-, Anubis einen Hundskopf (λύκου προτομήν, bzw. κυνῆν, also eigentlich eine Sturmhaube aus Hundsleder) getragen, da auch jene beiden Tiere durch ihre Kühnheit (εὐτολμίᾳ) besonders ausgezeichnet seien. In unserem demotischen Papyrus erscheint nur e i n Gott Wepwawet (Wpy, griech. Ὀφοις), von dessen zwei Söhnen gesagt wird,[5]) daß sie hinter Osiris waren, als er (tot in seinem Sarge angeschwommen) kam. An einer andern Stelle[6]) wird „der Schakal, der ein Sohn des Wepwawet ist", erwähnt. Ein weiterer mächtiger Bundesgenosse und Helfer des Osiriskreises war T h o t h (H e r m e s), von dem der Papyrus sagt:[7]) „Thuthi ist dein Name", das heißt „der Ibisähnliche", wie denn auch in dieser Lekanomantie, die allerdings an Anubis gerichtet ist, „der Ibis sprengen soll"[8]) und „T a t (das heißt Thoth selbst) zu öffnen" aufgefordert wird.[9]) In einer andern Lekanomantie,[10]) die an Anubis, Thoth und Hor, bzw. Hor-Amon gerichtet ist, müssen zuvor angerufen werden: „Der vornehme Ibis, Falke, Habicht, vornehm und stark".[11]) Weiter wird Thoth als der angerufen, „der du ein Ibis bist, in diesem deinem vornehmen Gesicht, du Vornehmer, der in das Herz eintritt, du großer Gott, dessen Namen groß ist",[12]) wobei hinsichtlich der Beziehung zum Herzen auf griechische Notizen zu verweisen ist.[13]) Endlich heißt Thoth „der Ibis, der in Heliopolis (On) ruht",[14]) denn der Ibis war ja tatsächlich der heilige Vogel des unendlich oft ibisköpfig dargestellten Gottes.[15]) Natürlich kennt unser Papyrus auch den Affen (Pavian)[16]) als Manifestationsform des Thoth; denn bei einer Anrufung des Gottes, um Gunst und Erfolg zu erlangen, sagt der Zauberer von sich,[17]) daß er in der Gestalt eines Affen dastehe,[18]) ein anderes Mal: „Ich bin der Affenköpfige",[19]) und die Formel jenes Glückszaubers muß auf eine

[1]) Zu XIV 31/32, vgl. Bsciai, Rec. trav. VII 25; Loret, Flore Phar.[2] p. 68. u. Dioscur. III 126. — [2]) OZ I § 494. — [3]) Siut I 232/33 (Erman, Rel.[2] p. 24). — [4]) I 18, Font. p. 98. — [5]) IX 33/34, vgl. o. S. 91. — [6]) XIX 35: p wnš n šr Wpy. — [7]) XIV 11/14. — [8]) XIV 5. — [9]) XIV 2. — [10]) III 17. — [11]) III 17: hb šps, nšr, bk, šps apḥte.t. — [12]) II 26/27: hb m ḥr-f, 'q a pḥt, my t ḥp p ntr 'o, nte ne.'w rn-f. — [13]) Vgl. Font. p. 700, 262, 585, Tierkult, p. 119 f. — [14]) XI 7: [h]b ... nt ḥtp n 'N. — [15]) Vgl. Tierkult, p. 117/121. — [16]) Vgl. Tierkult, p 26/31. — [17]) XI 2: e-y n ky "n. — [18]) XVIII 9/40: 'nk ḥr 'nw. — [19]) XI 21.

Affenfigur aus Wachs geschrieben werden.[1]) Er heißt ferner zweimal P-Urty, „der Große der Fünf", was ursprünglich der Titel seines Oberpriesters zu Hermupolis (Schmûn) war[2]) und als griechischer Personennamen in der Form Πόρτις für die ptolemäische Zeit belegt ist.[3]) Selbstverständlich ist Thoth auch im demotischen Papyrus der erste Zaubergott, da es von einem „(Zauber-)Spruch des Namens (d. h. im Namen) des Großen der Fünf"[4]) heißt „daß es nichts Stärkeres in den (Zauber-)Büchern gebe". Seine „Papyrusrollen"[5]) wurden schon oben[6]) erwähnt. Thoth wird angesprochen als „der, der du hervorkommst aus dem Herzen des großen Pschay (d. h. des Agathodaemons),[7]) (du) Vater der Väter aller Götter",[8]) und „er soll" — wohl mit Rücksicht auf diese Abstammung — „die Schöpfung, die Erde, mit Licht erfüllen lassen",[9]) denn den Pschay werden wir auch im demotischen Papyrus als Sonnen- und Lichtdaemon noch kennen lernen. Deshalb wird auch Tat, d. h. Thoth, in einer Lychnomantie[10]) gebeten, „zusammen mit Takrtat, dem der Ewigkeit, den Boël (Ba al ?)[11]) in das Licht der Lampe zu bringen", bzw. Boël soll die Augen des Mediums öffnen und sich von ihm sehen lassen;[12]) dabei wird Tat „der erste Diener des großen Gottes" genannt, „der vorzüglich Licht gibt, der Begleiter der Flamme, die nicht verlöscht, der große Gott, der nicht starb, der große Gott, der in der Flamme sitzt, der in der Mitte der Flamme ist, der im See des Himmels ist".[13]) Aber auch in einer Lekanomantie, die an Anubis gerichtet ist, lesen wir: „Öffne Tat, öffne Nap!",[14]) nachdem der Ibis die Schüssel mit Sand bestreut[15]) und gesprengt hat;[16]) jedenfalls soll Tat (Thoth) auch hier das Sichtbarwerden der Lichterscheinungen in der Flüssigkeit der Schüssel bewirken.[17]) Obwohl wir sonst nirgends etwas von einem Sohne des Thoth hören, lesen wir doch in einer, jedenfalls auf Thoth bezüglichen Stelle unseres Papyrus, „daß aus seiner Begattung ein Gott hervorkam, der tief (?) in Heliopolis ruht".[18]) Endlich erscheinen einmal gleich hinter seinem Titel „Der Große der Fünf" die rätselhaften Ausdrücke (Namen?) Didiu und Menziu und unmittelbar vorher „Mera".[19])

Auffallend wenig bietet der demotische Papyrus über Set (Typhon), den Totfeind und Mörder des Osiris.[20]) Natürlich ist er auch hier der Gott alles Bösen und deshalb spielen das Blut und die Haut eines Esels, seines Tieres, in einem Entzweiungszauber zwischen Mann und

---

[1]) II 26. — [2]) Griffith zur Stelle. — [3]) Grenfell, Greek Pap. I, II; Amherst. Pap.; Wilcken, Griech. Ostrak. — [4]) XXII 1 ff: p rn n Wr-ty. — [5]) Verso XXXIII 2: n zm… na p Wr-ty. — [6]) Vgl. auch unten. — [7]) Vgl. über diesen oben Bd. III p. 149/151. — [8]) nte-k Tḥwt, nte-k p e.'r pyr n ḥt-f n Pš'y 'o p [yt n] yt.w n n ntr.w tre.w. — [9]) II 26: Tḥwt my're qme mḥ p t n wyn. — [10]) XVI 6 ff. — [11]) Vgl. o. Bd. III p. 335. — [12]) XVII 7. — [13]) XVII 1: T't, p šmsy ḥyt n p ntr 'o, p nt t wyn m šs, (2) p ḫbr n t st.t. nte t st.t n r-f, pa t st.t nte my-s htm, p ntr, nt nḫ', nte b-'r-f mw, p ntr 'o, ⟨p⟩ nt ḥms ḫn t st. t, nt n t mt.t n t st.t. — [14]) XIV 2: a.wn Tt, a.wn N'p. — [15]) XIV 18. — [16]) XIV 5. — [17]) Vgl. OZ II § 236. — [18]) XI 4/5: a.pry ntr ḫr wt.-t-f, nt ḥtp a mt(?) n 'N. — [19]) II 26. — [20]) Vgl. o. Bd. III p. 122 ff, 131/37.

Weib eine große Rolle.[1]) Weiter bietet der Papyrus folgendes an Set gerichtetes Schadenzauberrezept, das betäuben, bzw. durch Schlagfluß töten soll:[2]) „Du nimmst einen Eselskopf und legst ihn zwischen deine Füße, der Sonne gegenüber, wenn sie im Aufgehen ist, und ebenso am Abend, wenn sie im Untergehen ist, und salbst dir deinen rechten Fuß mit Set-Stein aus Syrien und deinen linken Fuß mit Lehm[3]) und die Sohlen (?) deiner Füße ebenso. Und leg deine rechte Hand an deine Stirne und deine linke Hand an den Hinterkopf, so daß dein Kopf dazwischen ist. Auch salb dir deine Hände (?) mit Eselsblut und die zwei Winkel (fnz) deines Mundes und sprich den Zauberspruch gegen die Sonne morgens und abends durch vier Tage; dann wird er schlafen. Wenn du ihn aber töten willst, dann tu das durch sieben Tage, auch binde (dann?) ein Geflecht von Palmfaser an deine Hand und ein Band (?) von wilder Palmfaser an deinen Penis und deinen Kopf". Die Formel, die der demotische Papyrus in griechischer Sprache und Schrift bietet,[4]) lautet folgendermaßen: „Dich rufe ich an, den im leeren Luftraum schrecklichen, unsichtbaren, allbeherrschenden Gott der Götter, den Vernichtung Stiftenden und Leermachenden, (dich), der ein wohlbegründetes Haus haßt:[5]) Wie du aus Aegypten hinausgeworfen wurdest und außerhalb des Landes „Der alles Zerreißende und Nichtbesiegte" benannt wurdest, so rufe ich dich an, Typhon Seth (Τυφωνσηθ): Ich bringe deine Weissagungen (sic) zur Vollendung, da ich dich bei deinem authentischen Namen anrufe, bei denen (sic) du hören mußt:[6]) Ἰωερβηθ, Ἰωπακερβηθ, Ἰωβολχοσηθ, Ἰωπαταθναξ, Ἰωσωρω, Ἰωνεβουτοσουαληθ[7]), Ἀκτιωφι, Ἐρεσχιγαλ, Νεβοποσοαληθ, Ἀβεραμενθωου, Λερθεξαναξ, Ἐθρελυωθ, Νεμαρεβα, Ἀεμινα. Unter allen Umständen[8]) komm und schreite und wirf den N. N., oder die N. N., mit Frost und Fieber nieder, denn er hat mir Unrecht angetan und das Blut des Typhon bei sich vergossen und deshalb tue es!"[9]) Mit der obigen Zaubervorschrift, der Zauberer solle „ein Band (?) von wilder Palmfaser an seinen Penis binden", d. h. er solle sich den Penis abbinden, ist wohl folgender Passus unseres Papyrus zusammenzustellen, wo der Magier von sich sagt: „Ich bin der Herr des großen Feindes (womit nur Seth als Feind des Osiris gemeint sein kann), der Herr des Samenbehinderers, der Starke ... (ist) mein Name".[10]) Denn wie Osiris als der Befruchtende und alles Leben Weckende galt (ist er doch auch der Nil),[11]) so galt sein Widerpart Seth als der Unfruchtbarmachende,[12]) denn er stellte das trockene und austrocknende Prinzip dar,[13]) auch war er in seiner Geschlechtsgemeinschaft

[1]) XXV 23 ff. — [2]) XXIII 1 ff. — [3]) Auch im griechischen Kult u. Zauberglauben hat der Lehm chthonische Bedeutung. — [4]) Vgl. OZ I § 709. — [5]) Vgl. o. Bd. III, p. 134. — [6]) ebenda p. 135/36. — [7]) ebenda. p. 334. — [8]) lies: ὅλως, der Pap. hat ὅλον. — [9]) Es handelt sich also um einen sog. Verleumdungszauber (διαβολή), vgl. OZ I §. 237. 420 ff. 657. — [10]) XI 8: ank p nb ḫrwy ˁo, nb tm m ˁpḥt m...... [rn]-yt. — [11]) Vgl. Font. 237, 236, 542, 435, 439/40, 565, 575/76, 235, 459, 471, 698, 340, 238, 322/23. 252, 519, 382, 650, 242/43, 94. — [12]) Font. 240/41, 519, 542, 130, 231, 236. — [13]) ibid. 240/41.

mit Nephthys unfruchtbar, während Osiris mit ihr den Anubis zeugte.[1]) So ist der Schluß berechtigt, daß Seth als Urheber auch der menschlich-animalischen Sterilität „der Behinderer des Samens" war und sich der Zauberer oben durch Abbinden seines Penis, d. h. durch Unterbindung der zeugenden Ejakulation dem Seth anzugleichen hatte. Auf ihn beziehen sich ferner gewiß auch folgende Worte des Zauberers:[2]) „Du bist Raks, Raparaks, das Blut dieses Wildschweins, das sie aus dem Lande Syrien nach Aegypten brachten". Denn das Schwein war typhonisch[3]) und Syrien tritt öfter in Beziehung zu Seth, gewiß als Heimatland der „unreinen" Syrer. Natürlich kennt auch unser demotischer Papyrus die typhonische Bedeutung des Rötels, bzw. der „roten Erde", und des Gummiwassers,[4]) da er diese Dinge in eine weiße Lampe zu schütten verbietet, die für eine Lychnomantie verwendet werden soll.[5]) Da N e p h t h y s die Gattin des „Eselgottes" Seth war, ist bei einer Lekanomantie, die einen Ermordeten sichtbar machen soll, ein Amulett der Göttin zusammen mit Eselsmist auf die Kohlenpfanne zu werfen,[6]) damit natürlich durch die aufsteigenden Dämpfe die Seele jenes βίαιος in die Flüssigkeit der Schüssel gebannt werde und so Rede und Antwort stehe. Schon in dem früheren Aufsatz[7]) wurde dargelegt, daß die griechischen Papyri das S t e r n b i l d d e s G r o ß e n B ä r e n, die sog. S c h u l t e r k o n s t e l l a t i o n, als typhonisch kennen; das gilt auch für den demotischen Papyrus, denn er[8]) bietet „eine direkte Anfrage" des Priesters Pasasch (?) aus Kes, die am 3. Monatstage gegen jene Schulterkonstellation[9]) siebenmal zu rezitieren ist, wobei der Zauberer bezeichnender Weise eine dreilappige Knoblauchknolle[10]) zu verwenden hat, die von drei Eisennadeln[11]) durchbohrt ist, indem er sich die Knolle auf den Kopf legt. An einer andern Stelle[12]) ist dieselbe Sterngruppe der Ἄρκτος bei einem Offenbarungszauber am Abend anzurufen. Daß indeß das Bärengestirn als typhonisch vor allem Unheilvolles bedeutete, geht daraus deutlich hervor, daß in unserem Papyrus[13]) der Zauberer der Begehrten neben andern Plagen nach der Verfolgung durch die (ebenfalls typhonische) H i p p o p o t a m u s k o n s t e l l a t i o n[14]) auch noch die durch die Schulterkonstellation anhext, bis sie ihn erhört.[15])

Wie in den griechischen Papyri[16]) so tritt uns auch im demotischen Zauberbuche der S o n n e n g o t t öfter entgegen. Denn der Zauberer sagt von sich:[17]) „Ich bin Re, der berühmte Knabe, den sie Garta mit Namen nennen", oder:[18]) „Ich bin das vornehme Kind, das im Hause des

[1]) ibid. 239, 227. — [2]) XXI 34: nte-k R'ks, R'p'r'ks, p snf n py "š ḥwt, a.' n-f n pt n Ḫr a Kmy. — [3]) Vgl. Tierkult,p . 66 ff u. Font., s. v. „suum carnibus". — [4]) Vgl. OZ II § 222. 224. — [5]) V 4, VI 2. — [6]) III 27. — [7]) p. 137/38, 356. — [8]) VIII 16/17. — [9]) p ḫps, vgl. o. Bd. III p. 356. — [10]) Vgl. o. Bd. III p. 137. — [11]) Vgl. Font. p. 251 (Manetho bei Plut. De Is. 62: Τυφῶς ὁ σίδηρος). — [12]) XVIII (Verso) 12. — [13]) XXI 38: qte n p ḫps m-s t ryr. t. — [14]) Vgl. Tierkult, p. 63 ff. — [15]) Vgl. OZ II §. 65. — [16]) Vgl. o. Bd. III p. 138/146, 147/49, 357/58. — [17]) XVIII 11: 'nk p R', p ḫrt šps. nt e-w z n-f G'rt' n rn. — [18]) XV. 6/7: ank syf šps, nt n Pr R'.

Re (d. h. in Heliopolis-On) ist"; diese junge Sonne, die Morgensonne, ruft der Zauberer auch als Skarabaeus an, denn er sagt zu einem solchen:[1]) „O, du mein schönes Kind, du Junger des Ölessens (?), der du Samen ausgießt und Samen ausgossest auf alle Götter, den der, der klein, (u. ?) der, der groß ist (d. h. der schlaffe und der erigierte Penis seines Vaters Osiris?)[2]), auffand (d. h. zeugte ?) unter den zwei großen Enneaden im Osten Aegyptens, der hervorkam als ein schwarzer Skarabaeus auf dem Stengel eines Papyrusrieds (wie sonst das Horuskind auf der Lotosblume) . . .[3]) „das Werk zweier Sterne" ist dein Name".[4]) Deshalb nennt sich der Zauberer auch „Skarabaeus", da er sagt:[5]) „Lichtskarabaeus, der vornehme, ist mein wahrer Name!",[6]) während er anderswo[7]) ihn anruft: „O Skarabaeus! Du bist der Skarabaeus von echtem Lapislazuli, du bist das Auge des Re, du bist das Auge des Atum . . . die Schönheit der Isis ist mit dir!" Soll der letzte Passus auf Isis als seine Mutter hinweisen, da an anderer Stelle[8]) Osiris als sein Vater bezeichnet wird? Wenn der Skarabaeus als Auge des Re und zugleich als Auge des Atum (der Abendsonne) bezeichnet wird, so sind hier nur zwei „Phasen" der Sonne berücksichtigt, während ein Turiner Papyrus[9]) vollständiger sagt: „Du bist Chepre (d. h. der Skarabaeus) am Morgen, Re am Mittag und Atum am Abend". Dazu bietet eine Parallele unser Papyrus, wenn er sagt:[10]) „Ich bin der Affenköpfige — eine andere Schriftrolle aber bietet — ich bin das Gesicht des Nun am Morgen, Halaho zu Mittag, ich bin das Frohgesicht am Abend". Denn daß der Sonnengott verschiedene Tiergestalten an verschiedenen Punkten seiner Bahn annehmen konnte, beweisen die griechischen Papyri.[11]) So beziehen sich jedenfalls auch folgende Stellen des demotischen Papyrus auf die Morgensonne, die sie als Schlange, bzw. Basilisk preisen: „Ich bin eine lebende, aufgerichtete Schlange von echtem Gold, Honig ist auf meinen (?) Lippen",[12]) bzw. „Ich bin Artamo, gezeugt von Hamo (d. h. dem großen Zimmermann?), der große Basilisk des Ostens, in Glorie aufgehend zusammen mit deinem Vater in der Morgendämmerung".[13]) Und wenn schließlich auch noch „der Stier" erwähnt wird, „der zeugte, der Herr der Stärke, der die Erde erleuchtet, die Seele des Nun (d. h. der Abyssos, des Chaos)",[14]) so ist hier der hl. Stier des Gottes Month, einer Lokalgestalt des Amon-Re von Theben, gemeint, der zu

[1]) XXI 27/29. — [2]) Vgl. XXI 26 u. unten. — [3]) Vgl. o. Bd. III, p. 139. — [4]) hy, p ḫrt nfr, p syf n wm.w (?) nḥe (?), p-e.'r syt nt syt 'wt n ntr.w tre.w, py, nta p nt n ḫm erme p nt 'g, gmt-f 'wt t p't (?) 'o.t II.t ḥr pr-ybt n Kmy, e-f pr n nw mḫrr ḫr w'.t bw n qme . . . t yp.t n syr.w II (?) rn-k. — [5]) XI 9: 'ḫ ḫpr-sr (?) myt n m'.t. — [6]) Vgl. XI 16. — [7]) XXI 32: p mḫrr, nte-k pe p mḫrr n ḫstb n m'.t, nte-k t yr.t n p R', nte-k p byl n 'Tm . . . e p nfr n 'S.t erme-k. — [8]) XXI 26. — [9]) N° 133, 10 (hieratisch.) — [10]) XVIII 9/11: 'nk ḥr 'nw pe p ze k-z'm z: 'nk ḥr Nwn n twe, H'I'-ḥr n mre.t 'nk 'h n ḥr rhwe. — [11]) Vgl. o. Bd. III, p. 141/42. — [12]) IX 16: 'nk . . . 'nḫ n ḥf n nb n m'.t, a.'re 'bye n sp. t. — [13]) XIV 3/4: 'nk 'Rt'm-'o a.ms Ḥme-'o, p syt 'o n pr-ybt [nt] ḫ' erme pe-k yt n twe hy. — [14]) X 26: k syt, nb šfe.t, sḥz t, by Nn (=Nwn?).

Hermonthis (Kom Madû) verehrt wurde und den die alten Autoren Bakis nennen.[1]) Das beweist, daß unmittelbar vor obiger Stelle „die sieben Könige und die sieben Mônts“ erwähnt werden.[2]) Nur e i n e n „König Mont“ nennt übrigens unser Papyrus mit den Worten:[3]) „Der, der mich schlägt, schlägt den König Mont“ (also eine Warnung des Zauberers an einen bösen Daemon, der ihn schädigen will). Unter den Tiermanifestationen des Sonnengottes kennt unser Papyrus auch die Katze,[4]) denn der Zauberer sagt zu der Geliebten, die er genießen will:[5]) „Du bist die [Katze] aus Aethiopien, die Tochter des Re, die Herrin der Uraeusschlange“. Wie hier eine Tochter, so wird an anderer Stelle[6]) ein Sohn des Gottes erwähnt: „Ich bin Re, ich bin Komre, ich bin der Sohn des Re“, und einmal lesen wir:[7]) „Ich bin diese Gestalt der Sonne, Sitamesro ist mein Name“. Weiter spielt die Barke, bzw. die Barken des Sonnengottes eine nicht unbedeutende Rolle; denn der Zauberer spricht zur Begehrten:[8]) „Du bist das Sektet-Boot, das Sonnenboot des Rê“ oder einfach: „Du bist das Sonnenboot“.[9]) Oder: „Ich bin Atum (die Abendsonne) im Sonnenboot des Rê“,[10]) und endlich erwähnt er:[11]) „Das Wasserziehen des Planeten Juppiter, das herabkommt von der Sonnenbarke in die Tiefe.“ Auch bietet der Papyrus zwei Lekanomantien, um die Barke des Re zu sehen,[12]) bzw. sie zu sehen, „wie sie auf und nieder steigt am Himmel“; in der ersten dieser beiden Zauberanweisungen lesen wir:[13]) „öffne mir den Himmel, o Mutter der Götter (d. h. Nut?), laß mich sehen die Barke des Re, hinauf- und hinabsteigend am Himmel, denn ich bin Geb, der Erbe der Götter! Gebet ist, was ich mache vor Re, meinem Vater“. Wie in den griechischen Papyri,[14]) so erscheint auch im demotischen Zauberbuch[15]) die Palme als Sonnenbaum, denn man muß den „Streifen einer männlichen Palmfiber“ verwenden, um die Barke des Re sichtbar zu machen. Sehr interessant ist es ferner, daß unser Papyrus[16]) bei einer Lekanomantie dem Zauberer befiehlt, die Formel auf das Haupt des als Medium dienenden Knaben zu rezitieren und den Sonnen-(Ra-)Finger der rechten Hand auf sein Haupt zu senken; damit ist jedenfalls der sog. „Herzfinger“ gemeint[17]) und zugleich jener Finger, der „der Finger des Hyne(?)“

---

[1]) Vgl. Tierkult, p. 88. — [2]) X 26; vgl. Brugsch, Rel. 164; Lieblein, Que mon nom fleurisse X 3. — [3]) IX 20. — [4]) Vgl. o. Bd. III p. 144. — [5]) . . .'kš.t, s.t n R', t nb 're.t. — [6]) XII 15: ank R', 'nk Qm-R', 'nk s R'. — [7]) XV 10: 'nk py twt n p R', S-t'me-sr rn-yt. — [8]) XII 25: nte-t Skte.t, p wtn n p R'. — [9]) XII 17: nte-t p wtn n p R'. — [10]) IX 32: 'nk 'Tm n p wtn n p R'. — [11]) XX 22/23: t tltyle.t n hwm-p.t, p zlḫ n Ḥr-št, nt 'n.'w a ḫry n p wtn n twe-; man denke an den Juppiter pluvius. — [12]) X 22 ff u. XXVII 1 ff: p wtn n p R', e-f ḫt-ḫnt ḫn-s (dh. ḫn t p.t.) — [13]) X 23/24: [a.]wn n-y t p.t, t mw.t n n ntr.w, my [nw-y a p wt] n n p R', e-f ḫty-ḫn[t] ḫn-s, z 'nk Gb, 'rpe ntr.w, šll p, nt e-y 'r n'm-f mbḥ p R', pe y[t.] — [14]) Vgl. o Bd. III, p. 146. — [15]) X 34. — [16]) XXIX 4/5: e.'r-k glhe a ḫry ḫn zz-f n pe-k tb' n p R' n tek.t t.t n wnm. — [17]) XIII 18; XV 4, 22; XXXII Verso 7, doch gehört dieser Finger der linken (Herz-) Hand an; vgl. OZ I § 624.

heißt.[1]) Der Herzfinger aber ist unser Ringfinger und dieser heißt auch noch in der modernen Chiromantie „der Apollofinger", in der Medicina magica der Medicinfinger.[2]) Weiter sagt der Zauberer zu der Begehrten: „Ich bin ein Rohr (?) des Wassers von On" (d. h. von Heliopolis),[3]) wobei vielleicht an die Sitte der Aegypter zu erinnern ist, die Ausflußröhren der heiligen Quellen löwenköpfig zu gestalten, wie Horapollon,[4]) ein allerdings bedenklicher Gewährsmann, berichtet. Auch sagt der Zauberer zu der Geliebten:[5]) „Du bist Kom(?) ..... die Starke, das Urwasser (der Nun), du bist Kom (?) ..... die Große, die im Hause des Obelisken von On ist" (d. h. in dem berühmten Schrein im Tempel von Heliopolis), so daß auch hier wieder ein Hinweis auf eine hl. Quelle des Sonnengottes in Heliopolis vorliegt. Endlich sagt der Zauberer noch:[6]) „Ich bin Bykt, der Stier von Lat, ich bin Gat, Sohn des Gat, dessen ... die Unterwelt, der tief in der großen Residenz von On ruht", und einmal wird „die Schlange der Söhne des Atum" (d. h. der Abendsonne) erwähnt.[7]) Auch zu der aus hieratischen, koptischen und griechischen Texten bekannten Epiklese des Sonnengottes „Lotos-Löwe-Widder" ⲥⲉⲣⲡⲱⲧ ⲡ̄ⲙⲟⲩⲓ ⲡ̄ⲥⲣⲟ Σερφουθ-Μουῑ-Σρω)[8]) bietet der demotische Papyrus Parallelen; denn der Zauberer sagt:[9]) „Ich bin ein Widder, Sohn eines Widders, Sarpot-Mui-Sro heiße ich", bzw. „Ich bin der König (Pharao) Löwen-Widder, Widder-Löwen-Lotus ist mein Name",[10]) und in einer Lekanomantie[11]) ruft er — jedenfalls der Sonne — zu: „Geh auf, o Löwen-Widder!", obwohl unmittelbar vorher der Mond angerufen wird. Einmal findet sich auch eine Anspielung auf den Kampf der Wolken- und Gewitterschlange Apophis gegen den Sonnengott,[12]) indem von einem tollen Hund gesagt wird:[13]) „Du bist wie das Gesicht des Apop gegen die Sonne".

Oben[14]) haben wir als wichtige Erscheinungsform des Sonnengottes den „Guten Daemon" (Ἀγαθὸς Δαίμων) kennengelernt, der aegyptisch Schay (Schoi), mit dem Artikel Pschay (Pschoy) hieß. Er spielt auch in unserem demotischen Papyrus eine nicht unbedeutende Rolle: In der Anrufung an den Gott, der bei einer Lychnomantie in der Flamme des Leuchters erscheinen soll, wird er als „der große Pschoi" angerufen,[15]) in einer Lekanomantie sollen sich Pschai mit Mera, Thoth und Didiu, Tenziu für den Zauberer erheben[16]) und in einer andern wird ihm befohlen:

---

[1]) XVI 29/30: e.'r-k qlh a zz-f n pe-k tb' n mh II n p (?) ḫyne (?) n tek.t t.t n wnm. — [2]) Vgl. OZ II 624 n. 485. — [3]) XII 16: ank qme(?) n mw n 'N. — [4]) I 21, Font. p. 583/84, aber auch Plut, Quaest. conv. IV S, 3; vgl. Tierkult, p. 44/45. — [5]) XII 23/24: nte-t Qm..... wr. t., Nwn, nte-t Qm.... wr.t, nt n Ḥ.t-bnbn m(?) 'N. — [6]) XI 13: ank Bygt, k Lt, ank G't s G't, nte... ty.t, nte ḥtp a mt (?) m ḥt-'o.t m 'N. — [7]) IX 20: w' ḥf n šre 'Tm. — [8]) Vgl. Bd. III p. 145/46. — [9]) XI 8: ank sre s sre, Srpt-my-[sr] ... rn-yt. — [10]) I 12: ank p pr-'o My-sr, Sr-my-srpt rn-yt. — [11]) VII 30: twn-f p My-Srlw. — [12]) Vgl. Bd. III p. 137. — [13]) XIX 37; e.'r k n ḥr n 'Pp a p R'. — [14]) Bd. III p. 149 ff. — [15]) V 9: p Š'y 'o. — [16]) II 25: nhe-k n-y p Š'y, nhs.t-k Mer', p Ur-ty, Tsytsyw Tnnzyw.

„Pschoi, der im Abgrund (in der Abyssos, eigentlich im Nun, dem Urwasser) ruht, bring das Licht zu mir!"[1]) Noch deutlicher wird seine Licht-Sonnennatur aus folgender Bannformel einer Lychnomantie:[2]) „Ich bin Muray, Muribi, Babel, Baoth, Bamuri, der große Pschai, Muratho . . ., der . . . Form der Seele, die auf dem Himmel ruht, Tatot, Buël, Musihtahi, Lahi, Bolboël, I, Aa, Tat, Buël, Yohel, der erste Diener des großen Gottes, der das Licht gibt in vorzüglicher Weise, der Genosse der Flamme, der, in dessen Mund das Feuer ist, das nicht verlöscht, der große Gott, der im Feuer sitzt, der in der Mitte des Feuers ist, der sich im See des Himmels befindet, in dessen Hand sich die Größe und Stärke Gottes befindet . . . Offenbare dich mir heute (in der Flamme des Leuchters) . . . denn ich will dich preisen in Abydos, ich will dich verherrlichen im Himmel vor Re, ich will dich verherrlichen vor dem Mond, ich will dich verherrlichen vor dem, der auf dem Throne ist, der nicht vernichtet ist, du von großem Ruhme, Peteri, Pater, Enphe! O Gott, der über dem Himmel ist, in dessen Hand sich der wunderbare Stab befindet, der Gottum begründet, Gottum begründet nicht ihn — komm herab in mich in die Mitte dieser Flamme, die sich vor dir befindet, du des Boël, und laß' mich die Sache sehen, um die ich heute Nacht anfrage! . . . O großer Gott Sisihut — anders gesagt — Armihut, komm herein vor mich und gib mir Antwort! . . . O großer Gott, der auf dem Berge von Atuki (Gabaon), Kabaho, Takrtat ist, komm in mich! . . ."[3]) Dieser zuletzt genannte „große Gott" befindet sich auch nach einer andern Stelle „auf dem Berge von Kabaho", heißt hier „Sisiaho" (oben Sisihut) und „in seiner Hand befindet sich die Schöpfung des Pschay".[4]) Wie in den griechischen Papyri[5]), so besteht auch im demotischen Zauberbuch eine besondere Beziehung zwischen den Winden, dem Pschay und dem Licht; denn nachdem Osiris in seiner Neschmet-Barke und Pschay, „der im Urwasser (Nun) ist", angerufen wurden, befiehlt der Zauberer in einer Lekanomantie:[6]) „Diese vier Winde da, die draußen sind — bringet das Licht zu mir (d. h. in die Zauberschüssel)!" An einer andern Stelle ist von der „Feuerbringerin" die Rede, „die auf dem Gnadenstuhl des Pschay sitzt".[7]) Ist damit Isis gemeint, die dort unmittelbar vorher angerufen wird, oder „Sarbytha, die Tochter des Pšay", die eine andere Formel nennt?[8]) Endlich sei noch folgender Offenbarungszauber

[1]) II 5: p Š'y, nt ḫn p Nwn, a.'ny p wyn n-y. — [2]) V 9/23 = VII 8/18, vgl. OZ II, § 219. — [3]) Text, nur auszugsweise: 9) p Š'y (10) 'o; (10) . . . ḫbr n by, nt ḥtp n ḥry ḫn n p.t n p.t.w (sic); (11) p šmsy ḥyt (12) n p ntr 'o, p, nt t wyn m šs, p ḫber n t st.t, p nte t st. t n r-f, nte b-'re-s 'ḫm, p ntr 'o, nt ḫms (13) ḫn t st.t, p nt n t mt.t n t st.t, nt n p šy n t, p.t nte p 'w erme p n'š n p ntr n t.t-f; (18) p ntr, nt n t, r' ḥry.t n t, p.t nte p šbt nt (ne)'ne-f n t.t-f, 'r t ḫp ntr, e bnp ntr t ḫp-f . . . (21) . . . p ntr 'o, nt ḥr p tw (22) n 'Twgy (ⲛⲕⲁⲃⲁⲱⲛ) Gh'b'h-'o. — [4]) XVIII 8/9: p ntr Sysy-'h-'o, nt ḥr p tw n Q'b'h-'o, nte t wt.t n p Š'y n t.t-f. — [5]) Vgl. o. Bd. III, p. 150/51. — [6]) II 6: a ḫn py IV tw, nt bl, a.'ny p wyn n-y. — [7]) XV 9: t sbb hh, t s.t sbḥ n p S'y. — [8]) XIX 16/17: S'rbyth', t šr.t n p Š'y.

mitgeteilt,[1]) „den Imhotep (Imuthes), der große Gott“[2]) erfunden hatte und der den Sonnengott Barza veranlassen soll, dem Zauberer seinen Erzengel Zeburthaunen im Traume zuzusenden und zu offenbaren; denn jener Erzengel erscheint in Gestalt eines Priesters in feinen Linnenkleidern und mit einer Schnauze an den Füßen[3]) und spricht dann mit dem Zauberer zunächst von Mund zu Mund, beim Weggehen aber macht er auch noch in einem, auf dem Tische bereitliegenden Horoskop[4]) die für das vom Zauberer geplante Unternehmen günstige Stunde sichtbar. Die jetzt mitzuteilende Formel[5]) hat der Zauberer gegen den „Vorderschenkel“ (d. h. gegen das Sternbild des großen Bären)[6]), gegen Norden gewendet, dreimal zu rezitieren und zwar in griechischer Sprache:[7]) „Ich rufe dich an, der du im unsichtbaren Dunkel und in der Mitte der großen Götter sitzest, der du zum Sinken bringst und empfängst die Sonnenstrahlen und die lichtspendende Göttin Nebutosualeth[8]) entsendest, (dich), den großen Gott Barza, Bubarza, Narzazuza, Barzabuzath, die Sonne: Sende mir in dieser Nacht deinen Erzengel Zeburthaunen empor! Offenbare mir mit Wahrheit, wahrheitsgemäß, ohne Trug und ohne Doppelsinnigkeit über diese Angelegenheit! (Denn) ich beschwöre dich bei dem, der im feurigen Gewande auf dem Ährenfeldhaupte des Agathodaimon sitzt, (bei dem) allbeherrschenden, viergesichtigen, höchsten Daemon, (bei) dem finstern und seelengeleitenden Phox! Überhöre mich nicht, sondern sende ⟨ihn⟩ mir schnell in dieser Nacht herauf auf den Befehl des Gottes!“[9]) Hier also erscheint der (persische) Sonnengott Barza („Strahlendes Licht“),[10]) der seinen Erzengel Zeburthaunen entsenden soll, dem Daemon Phox untergeordnet, der auf dem Haupte des Agathodaemon sitzt und jedenfalls ein Daemon des Bärengestirns ist, da die Formel ja gegen dieses und nach Norden gewendet zu rezitieren ist.[11]) Diese Auffassung beruht auf der Gliederung des astrologischen Kosmos, in welchem die Fixsternregion der Region der sieben Planetensphaeren und mithin das in der Fixsternregion zu höchst lokalisiert gedachte Bärengestirn auch dem

[1]) IV 1 ff (vgl. OZ. II § 206): W' sš (?) — mšt, e.ḫr 'r-s p ntr 'o 'Y-m-ḥtp. — [2]) Vgl. o. Bd. III p. 138 u. OZ, a. a. O. — [3]) e-f n p smte n w'b, e-f Θ ḥbs(?) n š-stn ḥr'. tfe-f Θ še a rt.-f; vgl. dazu OZ II § 206, p. 100. — [4]) IV 21: W' pyngs (dh. πίναξ) n 'šwne-t(?), vgl. Griffith zur Stelle u. OZ II § 206 (Ende.) — [5]) IV 9/19. — [6]) Vgl. o. p. 102 u. Bd. III p. 137/38, 356. — [7]) Text: nte-k 'š py 'š n mt.t wynn(?) (vgl. Ἴωνες), de-f: „Sprich diesen griechischen (eigentl. jonischen) Zauberspruch darüber (vgl. VII Verso 12; XXVII 35; XII 25.) — [8]) Vgl. o. Bd. III p. 333/34. — [9]) Text: Ἐπικαλοῦμαί σε, τὸν ἐν τῷ ἀοράτῳ σκότει καθήμενον καὶ ἀνὰ μέσον ὄντα τῶν μεγάλων θεῶν, δύνοντα καὶ παραλαμβάνοντα τὰς ἡλιακὰς ἀκτῖνας καὶ ἀναπέμποντα τὴν φαεσφόρον θεὰν Νεβουτοσουαλήθ, θεὸν μέγαν Βαρζαν, Βουβάρζαν, Νάρζαζουζαν, Βαρζαβουζαθ, ⟨τὸν⟩ Ἥλιον. ἀνάπεμψόν μοι ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ τὸν ἀρχάγγελλόν σου Ζεβουρθαύνην . . . ὅτι ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ ἐν τῇ πυρίνῃ χλαμύδι καθημένου ἐπὶ τῆς ἀρουραίας κεφαλῆς τοῦ Ἀγαθοῦ Δαίμονος, ⟨τοῦ⟩ παντοκράτορος, τετραπροσώπου δαίμονος ὑψίστου, σκοτίνου καὶ ψυχαγωγοῦ Φωξ. — [10]) Cumont, Mithras II p. 83, 1; OZ II § 207, o. Bd. III p. 356. — [11]) V 1: nte-k 'š ny sḫ.w a p ḫpš, st a mḥty.

Sonnenplaneten übergeordnet war. Deshalb führt in der sog. Mithrasliturgie des großen Pariser Zauberbuches[1]) Helios den Mysten erst dem Mithras zu und dieser ihn dann aus der Planetensphaere in die Fixsternsphaere; Mithras selbst hält dabei „das goldene Schulterblatt eines Rindes", d. h., wie die Aegypter sagten, „den Vorderschenkel am Stierleibe" (die Schulterkonstellation),[2]) in der Hand, da erst über dem Bärengestirn Ahuramazda selbst thronend gedacht wurde, also in der sogenannten überhimmlischen und nur noch intellegibel, aber nicht mehr sinnlich erfaßbaren Region. Ganz konform dachten sich auch die gnostischen Ophiten den Kosmos aufgebaut und gegliedert.[3])

Im demotischen Papyrus heißt aber auch der Daemon, der über eine bestimmte Stunde gebietet, öfter der Schay oder Schoy; so wird z. B.[4]) irgendein Gott, der mit Hilfe des Anubis bei einer Lekanomantie erschienen ist, angerufen als „Du Schay von heute, Herr von heute, du, in dessen Besitz sich diese Augenblicke befinden!", und in einer andern Lekanomantie[5]) wird der Gott angerufen, „in dessen Hand der Augenblick dieser Stunden ist", das Licht hereinzubringen, und ähnlich öfter, so daß auch hier noch die Bedeutung des Agathodaemon als Lichtbringers, bzw. als einer Form des Licht- oder Sonnengottes durchschimmert.

Gegen den Gott des helleuchtenden Tagesgestirns, der Sonne, muß auch in dem demotischen Zauberbuch der Gott des bedeutendsten Nachtgestirns, der Gott des Mondes, in den Hintergrund treten. Doch bietet der Papyrus in einer „Lekanomantie des (Mondgottes) Chons (von Theben)", der[6]) uns namentlich durch die sogenannte Bentreschstele näher bekannt ist, folgende interessante Anrufung:[7]) „[Huldigung?] dir, Chons in Theben, du Schönruhender (Neferhotep), du vornehmes Kind,[8]) das aus dem Lotus hervorkam, Hor, Herr der Zeit (?), ...[9]) Silber, Herr des Silbers,[10]) Schentei, Herr von Schentei (d. h. des Umkreises der Unterwelt?), Herr der Scheibe, du großer Gott, du starker Stier, du Sohn des Aethiopiers (d. h. des Amon von Meroë),[11]) komm zu mir, du vornehmes Kind, du großer Gott, der in der Scheibe ist, der die Menschen zufrieden macht, Pomo, der genannt wird „der starke Stier", du großer Gott, der in der Uzat (d. h. im Vollmondsauge) ist,[12]) der hervorkam aus den vier [Grenzen? oder Pfeilern] der Ewigkeit,[13]) der Bestrafer (Züchtiger) des Fleisches (?), dessen Namen nicht bekannt sind und dessen Natur und Gestalt auch nicht bekannt ist. Ich aber kenne deine Namen, ich kenne

[1]) Vgl. o. Bd. III p. 352 ff, OZ II § 117 ff, Pauly-Wissowa RE Art. „Mysterien". — [2]) Vgl. o. Bd. III p. 356. — [3]) Vgl. Hopfner, Das Diagramm d. Ophiten, Charisteria, A. Rzach dargebracht (Reichenberg 1930), p. 92 ff. — [4]) III 3: p S'y n p-hw, p nb n p-hw, p nte pe-f pe ny wne.t.w. — [5]) II 6/7: a ḫn p nte p šp pa ny wne.t.w n t.t-f a (sic), a.'ny p wyn n-y. — [6]) Erman, Rel., p. 3, 14. — [7]) IX 1 ff, vgl. OZ II § 260. — [8]) Er galt als Sohn des Amon u. der Mut. — [9]) Der Mond ist überall der erste Zeitmesser infolge seiner Phasen. — [10]) Der Mond ist silbern, die Sonne golden. — [11]) Vgl. o. p. 95. — [12]) Vgl. unten. — [13]) Vgl o. Bd. III, p. 141.

deine Natur, ich [kenne] deine Gestalt: [Denn] „Großer" ist dein Name, „Erbe" ist dein Name, „Ausgezeichneter" ist dein Name, „Verborgener" (Amon)[1]) ist dein Name, „Starker der Götter" ist dein Name, „Der, dessen Name gehütet ist von allen Göttern" ist dein Name, „Om, starker Am" ist dein Name, „Alle Götter" ist dein Name, „Lotos-Löwen-Widder"[2]) ist dein Name, „Lu kommt, der Herr der Länder" ist dein Name, „Lotusblüte der Sterne (?)" ist dein Name, „Ei-io, Ne-ei-o" ist dein Name. Deine Gestalt aber ist ein Käfer mit Widdergesicht[3]) (und) mit dem Schwanze eines Falken, der zwei Pantherfelle (?) hält. Deine [Schlange ist eine Schlange?] der Ewigkeit,[4]) deine Bahn (?) ist ein Mondmonat, dein Baum ist ein Weinbaum und eine Persea (?), deine Pflanze ist die Pflanze des Amon, dein Vogel des Himmels ist ein Reiher, dein Fisch [der Tiefe?] ist ein schwarzer Lebes;[5]) das ist dir begründet (zugeteilt) auf Erden. Yb ist dein Name in deinem Leibe in (?) der See; deine Gestalt von Stein, in der du hervorkommst, ist ein ...; der Himmel ist dein Schrein, die Erde ist dein Vorhof ... O, großer Gott, dessen Name groß ist, Herr der Dreschtenne (?) des Himmels ...!"[6]) Auch in den Anrufungsformeln einer Lychnomantie,[7]) die indeß schon den wüstesten Synkretismus verraten, spielt der Mond eine Rolle. Ich setze diese zwei Formeln her, obwohl sie uns meist unverständlich bleiben, da sie für das demotische Zauberbuch sehr charakteristisch sind: „Sprich zu mir, Thes, Tenor, der Vater der Ewigkeit ohne Ende, der Gott, der über der ganzen Erde ist, Salkmo, Balkmo, Brak, Nephro, Bampre, Brias, Sarinter, Melikriphs, Largnanes, Herephes, Mephrobias, Pherka, Diuphia, Marmareke, Laore-Krephie ... Adael, Aphthe, Kokomole, Hesenmigadon, Orthobaubo, Noëre, Sere, Sere, Sankathara, Ereskigal, Saggiste, Dodekakiste, Akrurobore, Kodere ..."[8]) Dann die sogenannte Zwangsformel:[9]) „Sesnea-kanteu, Kenteu, Konteu, Kerideu, Darenko, Lekaux, komm zu mir, Karab, Arikatei, Bari-katei, Scheibe, Mond der Götter, Scheibe, höre

[1]) Vgl. Erman, Rel. [2]. p. 221/22. — [2]) Vgl. o. p. 105. — [3]) Vgl. Tierkult, p. 183. — [4]) Vgl. Font. p. 576/77. — [5]) griechisch. λεβίας, arab. لبيس, eine Karpfenart (Labeo Niloticus). Gr. — [6]) Text (IX 1 ff): ... Ḫns m Wz.t nfr-ḥtp, p syf šps, 'r pyr n p sšn, Ḥr, nb nw, ḥt nb ḥt, Šn-ty.t, nb Šn-ty.t, nb 'tn, p ntr 'o, p k wt, p šre n p 'kš, 'm n-y, p syf šps, p ntr 'o, nt [ḫn] p 'tn, nte ḥnw ..., P-'o-m'o, nt e-w z n-f p k wr, p ntr 'o, nt ḫn t wz.t. 'r pyr a bl ḫn p IV [ḫn] n z.t; p tbe n n ef.w, nt e b 'r-rḫ-w rn.f, b 'r-rḫ-w ky-f, b rḫ-w smte-f te-y 'r-rḫ <-w> rn-k, te-y 'r-rḫ <-w> hy-k, te-y ['r-rḫ <-w>] smte-k: 'o rn-k, 'w rn-k, 'ḫ rn-k, 'M rn-k, wr ntr-w rn-k, 'mn rn-f a ntr-w nb rn-yk, 'o.m wr 'm rn-k, ntr-w nb rny-k, Srpt-my-sr rny-k, l-'o-w 'y nb t.w rn-yk, 'm'ḥr n p.t' m-k, sšn n syw ..., 'y 'y-y-'o ne-'y-'o rn-yk, pe-k sšt mḫrr n ḥr n sre, e st-f n bk e bs II ḫrr-f, pe-k [ḥfe ḥfe] n z.t, pe-k ḥn n wrš, pe-k ḫ n ḫ n elle 'št, pe-k sym n sym n 'Mn, pe-k 'rw nt p.t byn, pe-k rym n [p mty?] lbs km, st s mn.t ḥr p.t, yb rn-k n te-k.t ḫe.t n p y 'm, pe-k sšt n 'ny, a.pyr-k n 'm-f ... t p.t te-k. t qnḥ.t, p t te-k.t hyw.t ... p ntr 'o, nte (ne-)'y rn-f, p ḥry ḫte-t n t p.t. — [7]) VII 20 ff. — [8]) „Hesenmigadon-Kodere" auch in den griech. Papyri in chthonischen Anrufungen häufig, vgl. OZ II § 77, 91, 193, 224 u. o. Bd. III, p. 334. — [9]) Vgl. OZ I § 692, 729, 786, 876.

meine Stimme! O Wohlgeruch des Zalabaho, Nasira, Hake! Geh auf (?), o Löwen-Widder,[1]) laß mich sehen das Licht heute und die Götter und laß sie mir Antwort geben... Na Na Na Na ist dein Name, Na Na ist dein wahrer Name... Komm zu mir Jao, Jaeu, Joo, Auo, Jao, Hai, Ko, Hu, Ko, Naschbot, Arpi-Hap (?) Abla, Balbok, Honbek (d. h. Falkengesicht), Ni, Abit, Thatlat, Maribal!" Kommen die Götter auch jetzt noch nicht, so ist folgende noch stärkere Zwangsformel zu sprechen:[2]) „Maribal, Kmla, Kik, Vater der Väter der Götter, geh rund um! Ein Auge weint, das andere lacht, Joh, Hah, Hah, He, St, St, St, St, Jhe, Jaha, suche (?)! Laß die Götter zu mir kommen... Pefnuti... ich werfe Wut auf dich dessen, der dich zerschneidet, dessen, der dich verschlingt. Laß die Finsternis geschieden werden vom Licht vor mir! O Gott Huhos, Riketem, Si Si, Aho (?), Ah, Mai (?), Ka, Ait, Rischfe, Bibiu, Jaho, Ariaha, Arainas, Euesetho, Bekes, Gs, Gs, Gs, Gs, Janian, Eren, Eibs, Ks, Ks, Ks, Ks, laß die Götter zu mir kommen, in dessen Hand der Befehl ist, und gib mir Antwort auf alles, was ich heute frage! Komm herein, Piadu, Kitore! O Schop, Schope, Schop, Abraham, der Apfel des Auges der Uzat (d. h. des Vollmondes)! Kmr, Kmr, Kmr, Kmr, Kmro... Kom, Kom-wer-wot, Scheknusch (?) ist dein wahrer Name. Laß mir Antwort geben... Komm zu mir, Bakaxikek, sag mir Antwort...!" Gelegentlich einer andern Lekanomantie[3]) und „Mondbeschwörung", mit oder ohne Knabenmedium, spricht der Zauberer: „O Sax, Amun, Sax, Abrasax![4]) Denn du bist der Mond, der Chef der Sterne, der sie geformt hat... Than, Thana, Thanatha, nach anderer Weise aber: »Pfe!«" Namentlich der Vollmond hat auch im Zauber Beachtung gefunden, das Uzat (Auge); so ist eine Lekanomantie vorzunehmen, „wenn die Sonne das Uzat (-Auge) füllt".[5]) An anderer Stelle[6]) sagt der Zauberer zur Geliebten: „Du bist der [Augapfel] der Sonne im Uzatauge, die Tochter des Mondes, geboren in der Mitte des Monats bei Nacht", und an einer dritten Stelle[7]) sagt er in der Anrufung des Mondgottes Chons von Theben: „Ich bin der [starke] Stier, der große Gott, der im Uzat ist (d. h. Hor),[8]) der hervorkam aus den vier Regionen (?) des Raums (?)."[9])

Was der Papyrus sonst noch an Gottheiten, bzw. Daemonen nennt,

[1]) Vgl. o. p. 105. — [2]) VIII 2 ff. — [3]) XXIII 24/26: h'y S-'ks, 'Mn, S(t)-'ks, 'Br-'s(t)-'ks, ze nte-k 'ḥ, p w n n syw-w, p-e.'r mst-w, T'h'nw, T'he'nwn', T'hnw'th', pfe pe rn n mtr. — [4]) Vgl. o. Bd. III p. 351. — [5]) XXIX 23: ... p R' e-f mḥ Uz.t. — [6]) XII 23: ... t n p R' n t Uz.t, a.ms 'ḥ n t XV. t n grḥ. — [7]) IX 13: 'nk pe p k..., p ntr 'o, nt ḫn t Uz. t, pyr a bl ḫn p IV ḥn n z.t. — [8]) Vgl. o. Bd. III p. 331. — [9]) Vgl. ibid. p. 130.

bedeutet für uns meist nur Namen mit etlichen Epitheta, die uns oft dunkel bleiben. So werden „die zwei großen (Götter-)Neunheiten (Enneaden) im Osten Aegyptens" erwähnt,[1]) wie eine solche die Theologie zuerst in Heliopolis und dann auch an andern Orten zusammenstellte[2]) und an anderer Stelle[3]) lesen wir von den „[3]65 Göttern" in einem Zauber gegen Krankheiten. Wichtiger ist, daß der Zauberer sagt: „Du, der du das Volk des Ostens regierst, N u n, du Großer, Geliebter!",[4]) denn hier ruft er das Urwasser an, die Abyssos oder das Chaos, aus dem alles dereinst entstanden war, das aber auch als Himmelsozean betrachtet wurde.[5]) Auf letzteres bezieht sich der Satz: „Ich bin das Gesicht des Nun am Morgen",[6]) also der Morgenhimmel, auf ersteres dagegen wohl der Ausruf: „Ich bin die Schlange (d. h. die Sonnenschlange?), die hervorkam aus dem Nun".[7]) Indes dachten sich die Aegypter den Himmel selbst als Göttin N u t, die unser Papyrus als „Himmel, die Mutter der Götter" preist,[8]) denn sie galt als Gattin des Erdgottes Geb und so namentlich als Mutter des Osiris und Seth, der Isis und der Nephthys.[9]) In unserem Zauberbuch aber heißt sie einmal „die Mutter des Wassers"[10]) und als ihr Gegenstück erscheint gleich darauf die Geburtsgöttin A p e t von Karnak als „Mutter des Feuers",[11]) obwohl diese Göttin oft der Nut gleichgesetzt wurde. Auch ihr Sohn wird erwähnt als „Stier der Stiere, Sohn der Nut",[12]) also wohl Osiris, vielleicht aber auch Set. Ihr Gatte G e b, der Erdgott, erhält den Beinamen „Erbe der Götter";[13]) von ihm heißt es in einem Zauber, der Mann und Weib entzweien soll: „Geb nahm die Gestalt eines Stieres an und begattete sich [mit der Tochter?] seiner Mutter T e f n e t (also mit Nut) . . ., weil (?) das Herz seines Vaters (Schu) sein Gesicht verflucht hatte.[14]) Bei Vornahme dieses Zaubers war auch eine Figur des Geb zu machen, mit einem Was-Szepter in der Hand.[15]) Weiter sagt der Zauberer: „Ich bin der Erdöffner, der hervorkam aus dem Geb"[16]) und an anderer Stelle: „Ich bin der Geschäftsträger des Geb".[17]) Auch der Vater des Geb und der Nut, der Gott Schu (Onuris), später als der Luftraum aufgefaßt, der zwischen Erde und Himmel liegt, wird erwähnt; denn der Zauberer sagt: „Ich bin Schu Klabano"[18]) bzw.: „Ich bin Schu Klakinok",[19]) und endlich: „Ich bin Schu, Schabu, Scha . . . ., Schabako Lahei, der große Gott, der im Osten ist, Labrathaa",[20]) und zwar sagt er alles das in zwei Liebeszaubern; denn Schu und Tefnet waren die ersten Wesen, die miteinander koitierten, während sie selbst aus der Masturbation

[1]) XXI 28: t p't (?) 'o.t II.t hr pr-ybt n Kmy. — [2]) Vgl. Erman, p. 44, 95. — [3]) XXXIII 6. — [4]) X 27/28: hy ḫnt-ybt.w, Nwn, wr, ḫe. — [5]) Erman, p. 20. — [6]) XVIII 9/10: 'nk ḥr Nwn n twe. — [7]) IX 15: ank p ḥf, 'r pyr n p Nwn. — [8]) XXVII 1: t p.t, t mw.t n n ntr.w. — [9]) Erman, p. 33. — [10]) VI 18: Nw.t, mw.t mw. — [11]) VI 18: 'P.t, mw.t st.t. — [12]) X 29: k k.w, s' Nw.t. — [13]) X 24: Gb, 'rpe ntr.w. — [14]) XIII 2/3: Gb ḫbr-f n k, nq-f . . . . mw.t-f Tfn.t, m whm . . . mw wwhe (?) p 'b n yt-f ḥr-f. — [15]) XIII 10. — [16]) X 29: ank wb-t, 'r pr n Gb. — [17]) XIII 4 (Verso): 'nk w'.t ryt.t n Gb. — [18]) XII 15: ank Šwy (?) Gl'b'n-'o. — [19]) XII 18: 'nk Šwy (?) Kl'kyn-'o-k. — [20]) XII 19/21.

des Sonnengottes Re entstanden waren, „der sich selbst begattet hatte".[1]) Unser Papyrus kennt auch Syscht (?), den Sohn des Schu,[2]) und spricht einen Skarabaeus als „die Offen-Hand (?) des Schu" an.[3]) Amon haben wir oben schon als Protektor des verwaisten jugendlichen Hor kennen gelernt.[4]) Er heißt „Amon, dieser hochgemute Mann, dieser Mann aus Aethiopien, der von Meroë nach Aegypten kam."[5]) Als Sonnen- oder Lichtgott, d. h. als Amon-Rê, erscheint er in einer Lychnomantie, da hier gesagt wird, daß er in der Lampe weilt,[6]) und an einer andern Stelle identifiziert sich der Zauberer mit ihm, wenn er sagt: „Ich bin das Widdergesicht; Jugend ist mein Name",[7]) denn der Widder war das Inkorporationstier des Amon-Rê von Theben.[8]) Weiter wird „die große Amon-Pflanze" erwähnt,[9]) während ein griechischer Zauberpapyrus das Hauslaub (χρινάνθεμον) Amonssamen (γόνον Ἄμμωνος) nennt,[10]) und ein Zauber gegen Hundebiß wird als „Exorzismus des Amon und der Triphis" bezeichnet.[11]) Letztere Göttin, deren Name dem griechischen Männernamen Tryphiodoros zugrunde liegt[12]) erwähnt unser Papyrus noch dreimal; der Zauberer sagt nämlich:[13]) „Ich bin der große Schaay — nach anderer Fassung: der große Scheray —, der Zauberei macht für die große Triphis, die große Herrin von Kou (d. h. Antaeopolis)",[14]) und: „Ich bin der, der hervorkam auf dem Arm der Triphis, im Osten",[15]) doch könnte nach Griffith auch das Sternbild der Jungfrau gemeint sein. Wenn weiter unser Papyrus „den Stein des Ptah" erwähnt, „aus dem jeder Gott und jeder Mensch hervorkam",[16]) so spielt er damit auf den Mythos an, daß jener Gott die Menschen auf seiner Töpferscheibe gebildet hatte. Einmal, und bezeichnenderweise in einem Liebeszauber, gedenkt das demotische Zauberbuch auch der Hathor, der altaegyptischen Göttin des Liebreizes und der Liebe, denn der Zauberer sagt: „Lol Mulol, das Wasser deines Bruders (?) ist in meinem Munde, das Fett der Hathor, der Liebenswürdigen, ist in meinem Herzen, mein Herz schmachtet, mein Herz liebt".[17]) In einer Lekanomantie, bei der Anubis Totenseelen in der Schüssel erscheinen lassen soll, befiehlt der Zauberer: „Den Suchos sollst du zu mir bringen!",[18]) d. h. jedenfalls, daß auch dieser Krokodilgott[19]) erscheinen soll. Derselbe Gott ist ferner wohl auch in folgender An-

---

[1]) Erman, p. 32. — [2]) XII 15/16: ank Syšt, s Šwy (?). — [3]) XXI 26: t sḥn-t.t (?) n Šwy. — [4]) Vgl. p. 95. — [5]) XX 1/2 Verso: 'Mn, py ḥwt ẖy, py ḥwt 'kš, 'r 'y a ẖry n Mrwe a Kmy. — [6]) VI 29. — [7]) VI 22: 'nk p ḥr n sriw, hwnw rn-y. — [8]) Vgl. Tierkult, p. 90 f, 174. — [9]) X 32. — [10]) Pap. Leid. V, col. XII 24, XIII 30, vgl. OZ I § 493, p. 125. — [11]) XIX 33 ff: 'Mn, t Rp.t. — [12]) Vgl. z. B. Suid., s. v.; Tzetzes, Posthom. — [13]) XII 1/2 Verso: 'nk pe wr Š'(?)-'y, ke-z wr Šer'y, nt 'r ḥyq a t Rpy. t, 'o.t nb Qwow. — [14]) Vgl. Brugsch, Dict. geogr. 819, was Griffith, p. 184, bestreitet. — [15]) XVIII 11/12: ank p-e,'r pyr a bl ẖr p znḥ n t Rpy. t n pr-ybt. — [16]) IX 15: ntr nb rm, 'r pyr a be ẖn p 'ny n Ptḥ. — [17]) XII 3/4 Verso: Ll mw Ll, p mw n sn.t (?) p, nt n r-y, p 't n Ḥ.t-ḥr.t, św mr, p, nt n ḥt-y; ḥt-y pz pe, ḥt mr. — [18]) II 12: nte-k (?)] t pḥ (?) n-y Sbk. — [19]) Vgl. Kees in der RE, 2. Reihe VII Sp. 540 ff (Suchos); Tierkult, p. 126, 128, 178.

rufung gemeint: „Ich bin der, dessen Haupt bis zum Himmel reicht und dessen Füße bis zur Abyssos, der aufging auf (?) diesem Krokodil ... in Pižeme von Theben (d. h. auf dem Westufer des Nil bei Theben),[1]) denn ich bin Sa, Sime; Tamaho ist mein richtiger Name, Anuk, Anuk!"[2]) Hier also erscheint Suchos mit dem Sonnengotte kombiniert, wie denn auch seine Sonnennatur genügend bezeugt ist.[3]) Was aber bedeutet folgende Epiklese: „Du bist Schlate, Late, Balate, das weiße Krokodil, das sich unter dem (?) ... des Feuermeeres befindet, dessen Bauch voll ist von den Knochen aller ertrunkenen Leute?"[4]) Einmal wird die Spitzmaus als Inkorporationstier der Buto (Leto) erwähnt,[5]) da der Zauberer sagt: „Ich bin die göttliche Spitzmaus, die in Sḫym (d. h. in Letopolis im Delta) ruht",[6]) während ein anderes Rezept[7]) von der Verwendung dieses Tieres handelt, das eingegeben tötet oder blind macht (letzteres als Tier des „Hor ohne Augen" von Athribis)[8]) und bei Weibern Geilheit erregen sollte.

Öfter erwähnt unser Papyrus Löwengottheiten, — so die löwenköpfige Sechmet; denn der Zauberer sagt zu der Begehrten: „Du bist Sechmet, die Große, die Herrin von Ast,[9]) die jede frevelhafte Person gepackt hat",[10]) und an anderer Stelle[11]) rühmt er von sich: „Ich bin der Sohn der Sechmet", d. h. wahrscheinlich Nefertem oder Mihos, die beide Löwengötter waren. Endlich wird die Sechmet als Mutter und Heke wird als Vater der Zauberlampe bezeichnet, die offenbaren soll, und die Lampe wird mit dem Zorne dieser ihrer Eltern bedroht.[12]) Der eben erwähnte Mihos, der für gewöhnlich der Sohn der Löwengöttin Bast (Bubastis) war,[13]) „der Starke", soll in einer Lekanomantie einen Löwen von den Söhnen des Mihos mit dem Befehle aussenden, daß er zu dem Zauberer die Seelen Gottes, die Seelen der Menschen, die Seelen der Unterwelt, die Seelen des Horizonts, die Geister und die Toten bringe, daß sie ihm heute Wahrheit sagen.[14]) Wie hier Mihos, bzw. die als seine Söhne gedachten Löwen zur Unterwelt in Beziehung gesetzt sind, so wird der Löwengott Rw geradezu als „Löwe der Abyssos" bezeichnet.[15]) Auch kennt unser Papyrus „die Seelen des Aker, die Bezug haben auf Biwe-

---

[1]) Vgl. Ⲭⲏⲙⲉ. — [2]) XX 28/29: 'nk p, nte zz-f Θy n t p.t, e rt.t-f Θy a p Nwn, 'r nhe n py msḥ mrh (?) ḫn Pr-zm (?) n N, z 'nk S', Syme, T'm'h-'o pe pe rn n mte, 'nwg (sp-sn). — [3]) Vgl. Kees a. a.O., Sp. 552 ff. — [4]) XIX 22/24: nte-k pe Šl'te, L'te, B'l'te, p msḥ wbḫ, nt ḫr t stp-p.t (?) n p y'm n h-'o-h, nte ḫet-f mḥ n qs n ḥsy nb. — [5]) Vgl. Tierkult, p. 32 ff. — [6]) XI 15: p 'm'm ntr, nt..... ḫn Sḫym.t (Vgl.— Ⲃⲟⲩⲱⲏⲙ). — [7]) XIII 11 ff. — [8]) Vgl. Tierkult, p. 32; hier war sie dem Hor-pi-chrud (Harpokrates) heilig. — [9]) Vgl. Brugsch, Dict. géogr., p. 70 f. — [10]) XII 22: nte-t Sḫm 'o-t, nb 'S.t, 'r sḫme s'be nb. — [11]) XI 12; da er sich aber unmittelbar vorher als Biraï bezeichnet und paï vielleicht „Löwe" bedeutet, so könnte auch dieser Raï als Sohn der Sechmet aufgefaßt sein. — [12]) VI 35/36: Sḫm.t, Ḥke. — [13]) Vgl. Tierkult, p. 42. — [14]) IX 21/22: a My-ḥs aphte a t še a w' my n šr My-ḥs, a bl e-f qby a'.n.t-w n-y n by n ntr, n by n rm, n by n t ty.t., n by n t 'ḫy.t, n 'yḫ.w, n mu.t-w, nte-w (my 'r-w) z n-y n t m.'t n p-hw. — [15]) X 27.

kem",[1]) d. h. die Seelen jenes unterweltlichen Doppelwesens, das entweder aus zwei Löwenvorderteilen oder einem Löwen- und einem Stiervorderteil zusammengesetzt erscheint;[2]) Biwekem aber bedeutet die arabische Wüste längs El-Kab, wo die Löwengottheiten Schu und Tefnet verehrt wurden,[3]) die hier vielleicht mit dem Aker identifiziert sind. Wohl mit Bezug auf Aker sagt der Zauberer an einer andern Stelle: „Ich bin ein Löwenvorderteil" und dann: „Ich bin ein Widderkopf, ich bin ein Leopardenzahn".[4]) Endlich wird einmal der beschworene Gott gebeten, „nicht mit dem Gesicht der Peche zu kommen",[5]) womit nach Griffith die Katzengöttin Pechet von Speos Artemidos bei Beni-Hasan in Mittelaegypten gemeint ist.[6])

Von den zwei Söhnen der (Nilpferdgöttin) Rert, die den toten Osiris vor Anker legten,[7]) wurde schon oben gesprochen;[8]) neben ihr wird auch die zweite Nilpferdgöttin Taurt (Θοῆρις)[9]) erwähnt; denn der Zauberer sagt zu der Begehrten: „Du bist Taurt, die Große der Zauberei!".[10])

Zu diesen auch sonst oft bezeugten Gottheiten treten in unserem Papyrus noch folgende, die, wohl als Gottheiten des niederen Volkes, uns nahezu ganz unbekannt sind. Da ist zunächst „Hamset, der Gott der Götter der Finsternis"[11]) Dann wird angerufen „Heknet,[12]) du Große, du Herrin des Schreins! Rašt, öffne für mich, Herrin der Geister, [öffne] für mich, Urhimmel (?), laß mich die Engel verehren!",[13]) und von Ersterer heißt es: „Ich bin der Sohn der Heknet, der Herrin der beschützenden Bandage (?), die mit Riemen (?) bindet".[14]) An anderer Stelle sagt der Zauberer: „Ich bin Balkam, geboren von Binui",[15]) und dieser Balkam wird als „der Starke des Himmels", als „Ablanathanalba,[16]) der Greif des Schreins des Gottes",[17]) bzw. als „der Schrecken des Himmels" bezeichnet.[18]) Ist damit der Balcham eines griechischen Zauberpapyrus[19]) gemeint, der dort als Name des Thoth erscheint? Weiter sagt der Zauberer: „Ich bin dieser Greif, der in Abydos ist",[20]) und „Ich bin der vornehme Zwerg, der in der Höhle ist",[21]) wobei unmittelbar vorher „das vornehme Kind in Heliopolis und das . . . der großen Dame, unter der der Nil hervorkommt", erwähnt werden. Endlich darf auch Bakychsichych nicht

---

[1]) VII 3: by.w 'qr.w(?) na Bywkm. — [2]) Vgl. Tierkult, p. 41; Lanzone, Diz. Mit., p. 5. — [3]) Vgl. Tierkult, p. 41/42. — [4]) XIX 26/27: 'nk w' ḥ'.t n my, ank w' tp n sr, ank w' š'l n 'byw. — [5]) VIII 14: mpr 'y n-y n pe-k ḥr n Pḫe. t. — [6]) Vgl. Tierkult, p. 42; Lanzone, a. a. O., p. 234. — [7]) IX 34. — [8]) Vgl. p. 91. — [9]) Vgl. Tierkult, p. 65 ff. — [10]) XII 22: entet.T-wr.t, t wr ḥyq. — [11]) XXVIII 11: H'mst, p ntr n n ntr.w n p kk. — [12]) Vgl. Lanzone, a. a. O., p. 855; Maspero, Rec. trav. I 21. — [13]) X 25: 'y Ḥkne.t, wr.t, nb qnḥ.t, t'-R'-št (?), a.wn n-y, t nb 'yh[w, a.w]n n-y, t p.t ḥy[t].t my wšte-y n n wpt.w. — [14]) XI 14: ank s Ḥkne.t, nb mke.t, nt 'rf n ḫne.t — [15]) XXVIII 3: ank B'lkh'm, a.ms Bynwy. — [16]) Vgl. OZ I § 154, 708, 731/32. — [17]) XXVII 7/8 (Verso): B'lkh'm, p šft n t p. t, 'Bl'n'th'n'lb', srrf n t qnḥ.t n p ntr. — [18]) I 17: [p] šft n t p.t. — [19]) Pap. Leid. J, col. V, z. 11, vgl. o. Bd. III p. 335/36. — [20]) XII 16: py srrf, nt n 'Bt. — [21]) XI 7: ank p nem šps, nt m tpḥ.t.

fehlen,[1]) d. h. die „Seele der Finsternis, Sohn der Finsternis", ein daemonisches Wesen, das auch in den griechischen Zauberpapyri keine geringe Rolle spielt.[2])

Da sich auch die Magie unseres Papyrus besonders gerne an die Unterwelt und ihre Götter, Daemonen und Totenseelen wendet, ist oft genug vom Inferno und seinen Insassen die Rede. So sagt der Zauberer zu der Begehrten: „Du bist der See von Upeke!",[3]) oder er befiehlt: „Öffne mir Arkah (d. h. die Unterwelt) vor jedem Gott und vor jedem Menschen, der hervorkam aus dem Stein des Ptah!"[4]) und er kennt auch „Die Große ... der Bronze in Alkah".[5]) Ferner soll ihm jede Brise der Amente (d. h. der Unterwelt) die Totenseelen in die Zauberschüssel treiben,[6]) und nach Anubis, dem Hauptgott der Totenwelt, wird einmal „Nabryšoth, der Cherub (?) der Amente, der König derer von ..." angerufen.[7]) In einer Lekanomantie, bei der Totenseelen erscheinen sollen, werden außer Anubis, Hor-Amon, Osiris und der Göttin Netbeu auch „die Götter der Richtstätte", jedenfalls des Totengerichtes, angerufen,[8]) und an anderer Stelle soll „die Wut der Pessiwont, der Tochter der Arb ..."[9]) die Totenseelen und andere Geister in die Zauberschüssel zwingen. Weiter bietet die Formel einer wieder an Totenseelen gerichteten Lekanomantie, die sich im Folgenden an Anubis als Herrn und Erhalter der Toten wendet, folgenden Passus: „O Riz, Muriz, o To-ur-to, o dieser wundervolle Knabe, geboren von Herieu, der Tochter der Nemet!".[10]) Diese, die Nemet, aber war eine Göttin der Vernichtung, deren Name gewöhnlich mit dem Richtblock, hier aber mit dem Zeichen für das Feuer determiniert ist. In einer andern Lekanomantie soll die oben erwähnte Göttin Netbeu die Götter der Gerichtsstätte veranlassen, die Beschwörung der Totenseelen wirksam zu gestalten,[11]) und endlich sollen einmal auch „die Unti von ihren Bestrafungsplätzen"[12]) dem Zauberer aus der Schüssel wahrsagen.

Der Vollständigkeit wegen verzeichne ich weiter folgende Stellen, die — wenigstens bis jetzt — für uns unverständlich, bzw. nur Kauderwelsch ohne Sinn bleiben, vielleicht tatsächlich sinnlose Voces mysticae, an denen ja auch die griechischen Zauberpapyri so reich sind. So wird in einer Lekanomantie ein Gott, dessen Name jetzt zerstört ist, folgendermaßen angerufen: „[O Gott N. N.] ... dessen Saum seines Gürtels in Peremun (?) ruht, dessen Gesicht wie ein Funken ist .... einer geilen (?) Katze,

[1]) V 8: Baχϭχcιχϭχ. — [2]) Vgl. OZ I s. v. Bainchoooch. — [3]) XII 17: nte.t p sy n W'-pke; vgl. o. p. 7. — [4]) IX 15: a.wn n-y n 'Rq-ḥḥ a ḥr ntr nb, rm nb, 'r pyr a bl ḥn p ḥn p 'ny n Ptḥ. — [5]) I 6: 'o. t n. ḥmt n 'Rq-ḥḥ. — [6]) X 3: tw n 'mnt nb. — [7]) XIV 29: N'bryš-'o-tht (?), p gerwb n 'mnt, pr-'o n te.... — [8]) II 8: ntr.w n t s.t. t wype. — [9]) IX 26: p ḫyt Py-s s Wnte ta 'Rb. — [10]) II 16: 'y Ryz, Mwryz, 'y t wr.t, 'y py ḥwt nfr, a. ms Heryew.t šr.t n t Nem.e.t. — [11]) II 9: Ne-tbew. — [12]) IX 27: [n wn]te.w n ne-w s.t tbe-, vgl. über sie Lanzone, a. a. O., 165; Brugsch, Wörterb., Suppl. 322.

dessen Zehen eine aufgerichtete Uraeusschlange sind".[1]) Anderswo sagt der Zauberer: „Ich bin Artemi, in der Mutter Leib (?), aufgehend im Osten",[2]) und in einer Lekanomantie befiehlt er: „Heh, öffne mir Hah! Artamo, öffne mir Hah! Wenn du mir aber Hah nicht öffnen willst, so will ich machen, daß du mir Hah öffnest!"[3]) Auch ruft er nach Anubis den „Stier (?) Mao" an[4]) und sagt von sich: „Herr von Ayt, Alleinherrscher ... ist mein Name",[5]) bzw.: „Ich bin Ramschau, Schau, Ramschau, der Sohn der Tapschau, meiner Mutter Tapschau"[6]) oder „Ich bin Jarn, ich bin Gamren, ich bin Se ... Paër (?) ipaf, Jupen, Dynks, Gamru".[7]) Weiter werden in einer Lekanomantie Lasmatnut Lesmatot um Schutz und Unterstützung[8]) und anderswo Marighari neben Anubis[9]) und Tapischtehei zusammen mit diesem und Hor-Amon bei der Beschwörung von Totenseelen angerufen.[10]) Endlich bietet der Papyrus noch folgende Namenlisten: „Ich bin", sagt der Zauberer in einer Lekanomantie mit Hilfe von Totenseelen,[11]) „Turamnei, Amnei, Aa, Mes, Ornuorf, Pahorof, Pahrof; Setem ist mein Name, ist mein korrekter Name, denn ich bin L[ot], M[ulo]t, Tulot; Tat, Peintat ist mein korrekter Name". Oder: „Ich bin Sittako, Setem, Hrenute, Lapptotha, Laxantha, Sa[risa], Bolbuël[12]) Luteri, (Klo), Kasantra (nach Griffith-Thomson: Kassandra), Jaho (d. h. Jao)".[13]) Ferner werden in einer Lychnomantie angerufen: Jo, Tabao, Sukhamamu, Akhakhanbu, Sanauani, Ethie, Komto,[14]) Kuthos, Basaethori, Thmila, Akhkhu.[15]) Auch soll sich die Wut folgender Götter für den Zauberer erheben, auf daß sein Zauber gelinge: Thiai, Klatai, Arke, Joa, Phalekmi, Jao (d. h. Jahweh), Makahai, Jee, Ko . . n, Kokreki, Aaioth, Sarbiaku, Ikra, Phibiek, Momu, Munaik, Stitho, Sothon, Naon, Karmai.[16]) Oder es werden bei einer Lekanomantie, die an Anubis gerichtet ist, angerufen: Kam, Kem ..., Pisreithi, Sreithi, Abrithi,[17]) oder Phrix, Ix, Anaxibrox, Ambrox, Eborx, Xon, Nbrokria,[18]) und endlich sagt der Zauberer noch: „Ich bin Nasthom, Naszot, Naschoteb, Borilammai, Mastinx, Anubis, Megiste (d. h. μεγίστη),[19]) Arian, du, der du groß bist, Arian, Pianuzy (?), Arian, du, der draußen ist"[20])

Viel spärlicher als in den griechischen Zauberpapyri[21]) treten im demotischen Zauberbuche fremde, nichtaegyptische Gottheiten auf. Daß „die lichtbringende Göttin Nebutosualeth[22]) der Sonnengott Barza" entsenden soll, haben wir schon oben gehört;[23]) ihr Name erscheint ferner in der Kombination Jonebutosualeth und in der Form Neboposualeth, verbunden mit der ebenfalls babylonischen Totengöttin

[1]) I 2/6. — [2]) X 1. — [3]) XIV 4/5. — [4]) XIV 25. — [5]) XI 15. — [6]) VIII 13, vgl. 16. — [7]) XII 18/19 (Liebeszauber). — [8]) IX 18. — [9]) I 22. — [10]) I 25. — [11]) II 10/11, 12/13. — [12]) Vgl. o. Bd. III p. 335. — [13]) I 13/17 (Lekanomantie). — [14]) Vgl. oben, Bd. III p. 132. — [15]) VII 6/7. — [16]) X 4/7. — [17]) XIV 25/26. — [18]) XIV 9/10. — [19]) Vgl. unten. — [20]) XIV 7/9. — [21]) Vgl. o. Bd. III p. 333 ff. — [22]) Vgl. o. Bd. III, p. 333/34. — [23]) IV 11, vgl. p. 35/6: τὴν φαεσφόρον θεὰν Νεβουτοσουαλήθ.

Ereschigal[1]) und Aktiophi, in einer ebenfalls schon mitgeteilten griechischen Formel an Seth, die Schlagfluß bewirken soll,[2]) so daß sie hier als Unheils- und Todesgöttin aufgefaßt ist. Wenn man ferner jemanden ins Gefängnis bringen will, so hat man folgende Formel zu rezitieren: Maskelli Maskello Phnukentabao Hreksyktho, Perykthon, Perypeganyx, Areobazagra (anders) Obasagra,[3]) d. h. eine phonetisch verderbte Formel, die sich in den griechischen Zauberpapyri oft findet und zwar fast regelmäßig als Anrufung der Hekate—Selene—Artemis".[4]) Häufiger tritt uns der Gott der Hebräer, Jahweh (Jao), entgegen, den auch die griechischen Texte sehr oft zitieren.[5]) Als Lichtgott wird er in einer Lychnomantie mit Nut, der Mutter des Wassers, und Apt, der Mutter des Feuers, angerufen, in den Zauberer einzugehen, d. h. ihn zu inspirieren,[6]) und als Lichtgott wird in einer zweiten Lychnomantie „der große Gott Sabaoth" in einer Formel erwähnt, durch die Takrtat, bzw. Tat-Boël Aniel im Licht erscheinen sollen.[7]) Weiter wird an anderer Stelle zu dem Gott, der in der Flamme des Leuchters sichtbar werden soll, gesprochen: „Offenbare dich mir heute in der Form deiner Offenbarung an Moses, die du auf dem Berge machtest, vor dem du dich selbst machtest zwischen Finsternis und Licht!"[8]) In einer Lekanomantie endlich erscheint Sabaoth-Adonai geradezu als Sonnengott; denn die Formel besagt: „Ihr großen Götter, die ihr mit der Sonne scheinet, Themuks, Amp . . ., Piam, Enpaia, Eiboth, Eiae, Sabaoth!", worauf noch Atone (d. h. Adonai) und „der mächtige Gott Ablanathanalba"[9]) neben Marara und Abeiath erwähnt werden; endlich heißt es noch: „N . . . . Senen (?) [Psch]oi, Zatraperkemei, Osiris, Lilam[10]) ist mein Name".[11]) Jahweh erscheint aber wie in den griechischen Texten[12]) auch als Herr der Totenseelen, denn in einer Lekanomantie, bei der solche erscheinen sollen, sagt der Zauberer: „Ich bin Jae, Jao, Jaea, Jao, Sabaoth, Atone (Adonai)",[13]) bzw. an anderer Stelle, wo Totenseelen mit Hilfe des Anubis, Osiris und Hor-Amon zitiert werden: „Ich bin Stel, Jao, Erdöffner!"[14]) Ferner erscheint er noch einmal mit Osiris und Anubis angerufen, da es heißt: „Heil ihm (d. h. Osiris), Jao, Sabaho (Sabaoth ?), Atonai, Mistemu, Jauiu; Heil ihm Michaël,[15]) Sabaël, Heil ihm, Anubis!"[16]) Dagegen erscheint er in einer andern Lekanomantie mit Iphe, Eae, Kintathur, Nephor und Aphoe angerufen, wo es dann noch heißt: „Jao ist mein Name, mein korrekter Name!"[17]) Unser demotischer Papyrus

---

[1]) Vgl. o. Bd. III. p. 333. — [2]) XXIII 1 ff., vgl. p. 22: Ἰωνεβουτοσουαληθ, Ἀκτιωφι, Ἐρεσχιγαλ, Νεβοποσουαληθ. — [3]) XV 1/4 (Verso). — [4]) Vgl. OZ I § 708, 747; griechisch lauten diese Epiklesen: Ῥηξίχθων, Περίχθων Περυπηγανυξ, Ὀρεοβαζαγρα. — [5]) Vgl. o. Bd. III p. 340 ff. — [6]) VI 19. — [7]) XVIII 2/3: ntr ʿo S'b'-'o-th. — [8]) V 14: wnḥ-k ar-y ky p ky n wnḥ-k a Mwses, nta e.'r-k 'r-f ḥr p tw, nte ḥr-k t ḫp p kke p wyn ne-ḥr-f. — [9]) Vgl. OZ I §. 154, 703, 731/32. — [10]) Vgl. o. Bd. III p. 335. — [11]) XXII 9/15 (Verso): n-tn n ntr.w ʿy, nt ḫ'-w erme p Rʿ. — [12]) Vgl. o. Bd. III, p. 344. — [13]) X 4. — [14]) I 28: pe stel, y'h-'o, wn.t. — [15]) Vgl. o. Bd. III p. 345/6. — [16]) XX 6/7. — [17]) XXVI 3/4 (Verso) u. XXVII 6.

kennt Jahweh aber auch als „eifernden" Gott, denn er spricht von der „Wut des Jao, Sabahu, Horyon, Pantokrator (παντοκράτωρ), Autogrador (αὐτοκράτωρ), Arbanthala, Thalo, Thalax".[1]) Trotzdem wird nur ein einzigesmal „der Becher (?) des Adonai" in einem Schadenzauber erwähnt;[2]) mit Rücksicht auf die Becherwahrsagung bei den Hebräern[3]) sollte man diesen Passus nicht hier, sondern in einem Offenbarungszauber erwarten. Auffällig ist es auch, daß in unserem demotischen Papyrus die Verbindung des Jahweh mit dem Gott alles Bösen Seth-Typhon fehlt, für die die griechischen Papyri so viele Belege bieten.[4]) Dagegen wird Sabauth (das heißt Σαβαώθ) bzw. Sabakot in einem Liebeszauber angerufen[5]) und in einem zweiten Liebeszauber ist über einen Zauberring zu sprechen: „Jao, Abrasax,[6]) N. N., die Tochter der N. N., soll mich lieben, sie soll für mich am Wege (?) brennen!"[7]) Moses wurde schon oben als der erwähnt, dem sich Jahweh auf dem Berge offenbarte; hierzu ist folgende Stelle beizuziehen: „Das Sehnen, das der Gott, der Sohn des Sopd (?), für Moses fühlte, als dieser auf den Berg von Ninaretos ging, um Wasser darzubringen seinem Gott, seinem Jao, Sabaho, seinem Glemura-muse, Plerube ...[8]) S Mi, Abrasax, Senklai".[9]) Endlich ist es sehr bemerkenswert, daß der Patriarch Abraham „der Apfel des Auges der Uzat", d. h. der Vollmond genannt wird.[10])

Griechisches findet sich überhaupt nur zweimal: Wenn ein Schiff in Gefahr ist, unterzugehen, so sind die Namen Maskelli, Maskello, Phnukentabao, Hreksyktho (d. h. Ῥηξίχθων), Perykthon (d. h. Περιχθων) Perypeganex (d. h. Περιπηγανυξ), Areobasagra, nach anderer Weise Obasagra (das heißt Ὀρεοβασαγρα) mit Rücksicht auf die Namen des Dioskoros auszusprechen; dann ist es heil.[11]) Hier sind natürlich die Dioskuren, die bekannten Beschirmer der Seefahrer, Kastor und Polydeukes (Pollux), gemeint. Und dann sagt der Zauberer an anderer Stelle zu dem Fisch, den er in einem Liebeszauber verwendet: „Lanza, der Junge, der Sohn des Griechenweibes, die Amazone in ... der Dumpalmfrucht".[12])

Endlich erscheint auch in unserem Papyrus wie in den griechischen Texten[13]) die Magie als hohe Kunst der Priester, denn ein Rezept, ein Offenbarungszauber, gibt sich als „direkte Anfrage des Pasasch (?), des

---

[1]) XII 9/11 (Verso): p ḥyt n y'h-'o, S'b'hw u. s. w. — [2]) XV 6 (Verso): p z (?) n ⲁⲇⲱⲛⲁⲓ. — [3]) Vgl. OZ II § 235/35. — [4]) Vgl. o. Bd. III p. 342. — [5]) XXVI 6 u. 15. — [6]) Vgl. o. Bd. III p. 351, OZ I § 154, 460, 484, 608, 692, 705, 733, 767, 776, II § 196, 217/18, 335/36. — [7]) XIII 27/8. — [8]) Nach Griffith das gnostische πλήρωμα. — [9]) XII 6/8 (Verso): p wḥ, nt a p ntr, šr Spd (?) 'y-y.t-f a Mw-s.t-s, e-f 'n.n' a sbt. t. n Nyn're-t-s, a wḥ mw n [p]e-f ntr, pe-f ḥry, pe-f Y'h-'o, S'b'h-'o, pe-f Glemwr' mwse, plerwbe s my, 'Br's'ks, Senkl'y. — [10]) VIII 8: 'Br'ḥme, p zf n t yr.t n t Uz. — [11]) XV 6 (Verso): etbe n rn.w n ⲇⲓⲟⲥⲕⲟⲣⲟⲥ. [12]) XII 25/26: L'nz', p ḥrt, p šr n t W'y'n'y-ne.t, t pyt. t n t ..... n gwg nyšt-t. — [13]) Vgl. o. Bd. III, p. 332/33.

Priesters von Kes“ (d. h. von Kusai oder Kynopolis-El Quais) an,[1]) während eine Lekanomantie ein Arzt aus dem Gau von Oxyrynchos erfand.[2])

*

Als Nachtrag zu meinem ersten Artikel bezüglich der griechischen Zauberpapyri sei auf die ausgezeichnete Anzeige des Corpus papyrorum magicarum (ed. Preisendanz II 1931) von Karl Fr. W. Schmidt (Greifswald) in den Göttingischen gelehrten Anzeigen (1934, N° 5, p. 169/ff) hingewiesen, die nicht nur wertvolle Emendationen des griechischen Textes, sondern auch folgende Deutungen koptischer Voces magicae, leider nur bezüglich des Pap. Lond. 121 (bei Preisendanz N° VII) und 122 (VIII Pr.), bietet: Als besonders bemerkenswert stelle ich seine Deutung des Göttinnennamens Nebutosualeth (ⲛⲉⲃⲟⲩⲧⲟ, ⲥⲟⲩⲁⲗⲏϩ) an die Spitze, den Schmidt als nb.t - Uꜣḏ.t, nśwj.t-iꜥr.tj auffaßt, dh. als »Herrin von Uto,[3]) Königin der beiden Königsschlangen,« so daß es sich hier also um eine aegyptische Göttin handeln müßte. Weiter gibt er (p. 177) folgende Deutung des häufig vorkommenden »Namens« Βαφρενεμουν ὀθιλαρι κριφι, der, als aeg. fꜣj. f-rn-ìmn ꜥḏ mr (= lw) - Rꜥ m - kꜣr.f entsprechend, »Träger des verborgenen Namens, wohlbehaltener Löwe des Re in seinem Schrein« bedeute. Endlich: IV 76: ⲡⲁⲡⲙⲉϩϫ ⲛ̄ϭⲉ = der mit dem Feuerkranze (pꜣ -p. mꜣḥ-n-ḫ.t); VIII 96 ff = VII 243, 246 (Anrufung des Bes): ⲁⲛⲟⲩⲑ = Großer der Balsamierungsstätte (Anubis?) [ꜥꜣ - n - wt]; VII 300: ⲥⲁϫⲙ ⲟⲛⲟⲩ, ⲟⲩⲟ = Mächtig-Gesunder, Strahlend-Großer (nämlich der Sonnengott) [śḥm - wꜣd, ꜥḏ - ꜥꜣ]; VII 300: ⲕⲟⲙⲛⲟⲩⲛ, ⲕⲟⲙⲫⲑⲟ, vgl. IV 1323 ff: ⲕⲟⲙⲫⲑⲟ, ⲕⲟⲙⲁⲥⲓⲑ, ⲕⲟⲙⲛⲟⲩⲛ, vgl. III 680: ⲛⲧⲕ ⲕⲙⲡⲧⲟ, ⲛϭⲟⲓ̈ = du bist der Erderschütterer (?), du in der Höhe; IV 2263: ϫⲱⲛⲥⲟⲩ ⲟϫ ϫⲁⲉ ⲛ ⲥⲟⲩⲱ = Wanderer Mond, aufgehend in großem Lichtglanz (Ḫnśw - iꜥh, ḫꜥj - m - šw - ꜥꜣ); I 135: ⲥⲟⲩⲱ ⲣⲓ, ⲥⲟⲩⲱ = großer Lichtglang Re, großer Lichtglanz, vgl. den Dekannamen Suo (Firm. Matern. IV 22, 9, Font., p. 516); VII 301 ff: ⲗⲁⲕⲓ, ⲗⲁⲕⲓ ⲱ, ⲗⲁⲕⲓ ⲙⲟⲩ, vgl. XXXVI 345 ff: ⲗⲁⲕⲓ, ⲗⲁⲕⲓ ⲱ, ⲗⲁⲕⲓ ⲱ[ⲁⲉ], ⲗⲁⲕⲓ ⲱⲧⲁⲉ (= ⲟⲧⲉ, ⲓⲱⲧⲉ) = der Strafende, der strafende Löwe (ⲙⲟⲩ — ⲙⲟⲩⲓ), bezw. der Strafende, der große Strafende, der die Frevler (ⲱⲧⲁⲉ = ꜥḏꜣ. ꜥꜣ = ⲓⲱⲧⲉ) Strafende; VII 304: ⲙⲟⲩⲓⲱⲣ, ⲙⲟⲩⲱⲣ = Löwe - Hor (mꜣj - Ḥr), ⲙⲟⲩ ⲁⲣⲁ = ⲙⲟⲩⲓ ⲧⲣⲟ = starker Löwe (mꜣj - dꜣr); VII 305: ⲙⲟⲩ ⲥⲁⲑⲉ = zerbrechender, starker Löwe (mꜣj-śd), oder: Löwe - Feuer (Feuerlöwe?) [mꜣj - sḏ.t]; VII 332: ⲃⲉⲗϥ, ⲡⲁⲃⲉⲗϥ = Sein (dh. des Re) Pavian, dieser Pavian (bn - f, pꜣ - bn f); ⲓⲉⲱ ⲃⲉⲗϥ ⲉⲛ ⲱ = sein (dh. Rê's) Pavian (vgl. OZ I 777/78), der große Affe (dh. Thoth)

[1]) VIII 12 ff. — [2]) XVIII 7. — [3]) Die die Griechen Buto nannten und ihrer Leto gleichsetzten (vgl. Font. p. 674, 35, 229, 239, 23, 27/8, 42 u. Index s. v. Buto urbs); die Griechen kannten sie besonders als Orakelgöttin.

[iw(?) bn-f-i'nj-'ı]; IV 108: ⲃⲟⲗϥ ⲁⲓ̈ = sein jubelnder Pavian (bn-f-ḥ'j); VII 361: ⲁⲣⲙⲓⲟⲩⲥ = Hor, grimmiger Löwe (Ḥr-m'j-ḥs'); VII 362: ⲁⲣⲥⲉⲛⲟⲫⲣⲏ = guter Wächter Re (wršj-nfr-R') vgl. IV 1629: ⲟⲣⲉⲛⲟⲫⲣⲏ; ⲃⲉⲣϣⲉⲛⲟⲩϥⲓ = der in der Höhe (p ḥrw); VII 365: ⲥⲁⲭⲙⲟⲩ[ⲛ]ⲉ Stark ist der (Gott) von Heliopolis-On (śḫm-iwnj); VII 387: ⲫⲁⲫⲓⲉⲣⲓ (P. φαφιετι): leuchtenden Auges (fem.) [p' p'.t-t.' ir.t], ⲛⲉϥⲉⲣⲓⲏⲣⲓ = Schönauge (vgl. OZ I § 695: nfr. t-ir. t); VII 443: ⲟⲩⲭⲓⲱⲭ = wḫiḫ wb'; 444 f: ⲟⲩⲥⲉⲣ / ⲃⲁⲛⲛⲟⲩⲫⲣⲓ (P. ουσερ / ραννουφθι) = Osiris, gutes Wesen (wśir-wn-nfr) = Ⲟⲥⲟⲣⲛⲟⲩⲫⲣⲓ (P. οσορνουφη) = ⲟⲥⲟⲣⲛⲱⲫⲣⲓ; ⲟⲩⲥⲉⲣⲕⲉⲛⲧⲉⲙⲉⲛⲑ (P. ουσερσετεμενθ) = Osiris, Erster der Westlichen (dh. der Toten: wśir-ḫntj-imn.tjw); 461: ⲟⲃⲁⲕⲓⲟⲩ = Großer der Toten ('ꜣ-bꜣgj-w); 492: ⲗⲟⲩ, ⲗⲟⲩ ⲗⲟⲩ = Mädchen, ⲁⲑⲉⲣⲛⲉⲕⲧⲏⲥⲓ (P. αθερνεκλησιχ) = Hathor, Stärke der Isis (Ḥt-Ḥr-nḫt-Ś.t); 495: ⲁⲑⲉⲣⲛⲉⲃⲟⲩⲛⲓ = Hathor, Herrin von Dendera (Ḥt-Ḥr-nb.t-Iwn.t); IV 305: ⲓⲑⲓ ⲟⲩⲛⲉ = Fürstin von Dendera (itj.t-Iwn.t); ⲓⲥⲓ ⲥⲱⲑⲓ = XXXVI 364: ⲉⲓⲥⲓ ⲥⲱⲑ = Isis Sothis (dh. Isis als Sirius: Ś.t śpd.t), vgl. Ox. XI 1380, 143 f: Ἶσι Σῶθι (vgl. OZ I § 460, Font., Index s. v. Sothis, Sirius, Canicula); ⲥⲟⲩⲏⲣⲓ = Große Isis (Ś.t-wr.t); VII 497: ⲟⲩⲏⲣⲓ = Große (fem.; wr.t); 546 ff: ⲙⲁⲛⲉ ⲟⲩⲥⲉⲓⲣⲓ, ⲙⲁⲛⲉ ⲏⲥⲓ = Abbild (Sohn) des Osiris, Abbild der Isis (dh. Hor-Helios: mnw Wśjr, mnw S.t); 554: ⲙⲁⲥⲉⲛⲧⲟⲣⲓ (P. μασυντορι) = Kind der Göttin (dh. der Isis: mś-nṯr.t); ⲕⲙηϥ ⲭⲫⲟⲩⲣⲓ (Κμῆφις, Χφῦρις) = Selbstgeschaffener, Chepre (dh. Skarabaeus, vgl. Font. p. 224, 257, 418, 579, 73, 60, 171, 467/8, 370, 192, 472, Tierkult, p. 158 ff: ḳmꜣ.f. ḫprj); IV 1666 f: <ⲗ>ⲃⲁⲓ̈ ⲥⲓ ⲗⲃⲁⲓ̈ (P. βαϊσολβαϊ) = Löwe, Sohn des Löwen; III 654. 656: ⲗⲟ ⲥⲓ ⲟⲩⲏⲣ = Löwe, Sohn des Großen; IV 1632: ⲗⲟ ⲛ ⲭⲟⲱ = Löwe im großen Lichtglanz (rw-m-ḫ'-'ꜣ); ⲙⲉⲥⲉⲛⲕⲣⲓⲫⲓ = Kind in seiner Kapelle (mś-m-kꜣr.f); 591 f: ⲁⲕⲟⲛ = einziger Herrscher (ḥkꜣ-w'); IV 393: ⲟⲛ Einziger (w'); LIX, 1. 12: Ś.t-w'.t = Isis, die Einzige, vgl. Ox. 1380, 6: Ἶσις Μία; VII 633: ⲙⲉⲛⲱⲫⲣⲓ = schönes Götterbild (mnw nfr); 715: Ⲫⲣⲉ = der Obere (dh. der Sonnengott: p ḥrj); 790: ⲙⲓⲛⲧⲏⲣ: Geliebte der Götter (dh. die Selene: mrj.t-nṯr.w).

PRECANONICAL BUDDHISM.

By

St. Schayer.

I.

Hitherto, I refrained from taking part in polemics about the problem of primitive Buddhism. The reconstruction of the oldest phase of Buddhism is undoubtedly an important and interesting subject, but, as owing to the lack of documents we know nothing certain about it, it is more useful to work at authentic Buddhist materials found in Tibetan and Chinese records. We can comfort ourselves with the idea that, even in the very latest Mahāyānist Sūtras and Śāstras, there is more true Buddhism than in the most ingenious European hypotheses about the pure, original Śākya-doctrine.

In the Introduction to my Selected Chapters from Prasannapadā, Krakow 1931, I tried to justify this "methodical agnosticism" by pointing to the fact that in the preserved canons we find nearly the same Sūtras, but we find that their interpretations vary: the same texts which some schools accept in their literal meaning (*nītārtha*), seeing in them a confirmation of their own doctrines, are interpreted by others in a symbolical way (*neyārtha*) as a result of an accomodation to the intellectual level of the hearers. In this situation how can any of us decide whether early Buddhism was a *pudgalavāda* or a *skandhavāda*, a *vijñānavāda* or a *śūnyavāda?* And there remains still the supposition, though not yet proved nevertheless not inadmissible, that Buddha was altogether uninterested in speculative problems. Under these circumstances the statement that the notions of *anityatā*, *duḥkha* etc. constituted organic elements of Buddhism from its very beginning is quite indefinite.[1])

[1]) Cf. my Prasannapadā, p. IV: "…. *anicca*, *dukkha* usw. sind nur leere Titel und können beliebig gedeutet werden: populär und philosophisch, hīnayānistisch und mahāyānistisch. Und es ist nicht schwer für jede von diesen Interpretationen überzeugende Belege in den Pali-Pitakas zu finden. Vorwärts kommen wir auf diesem Wege nicht".

I am convinced that I have expressed my thought clearly enough and I am the more astonished that Professor Stcherbatsky, to whose works I am highly indebted, could in his study "Die drei Richtungen in der Philosophie des Buddhismus" (Rocznik Orjentalistyczny, vol. X, Lwów 1934) so thoroughly misunderstand my remarks, that he attributed to me a theory according to which in precanonical Buddhism "es bestand zwar eine einheitliche Terminologie, sie wurde aber von niemand verstanden". This

It is doubtlessly an aggravating and painful truth, that Buddhology which can boast of such brilliant achievements in solving other problems, after a hundred years of endeavours is still helpless as regards the question of primitive Buddhism, the only progress being the Socratic science of our own nescience. This situation could nevertheless be improved to a certain extent if we decided to eliminate wrongly formulated questions which are not succeptible at all of an approximatively positive treatment. I have in mind, in the first place, the controversy about the philosophical or the not philosophical character of early Buddhism. The notion of what is philosophical or not is indeed entirely lacking in precision. If, for instance, Professor de la Vallée Poussin in his book, "Le dogme et la philosophie du Bouddhisme" p. 45, pretends that the doctrine of Buddhist Yogins about real worlds corresponding to each ecstatic state is "hardly philosophical" (peu philosophique), there is no doubt that other scholars may be found who will consider the same notion as decidedly philosophical. Personally, I belong rather to the latter.

The dispute about the *anātmavāda* also is only at first sight endowed with a more precise meaning. The doctrine of rebirth presupposes a transmigrating Psyche, but the conception of *saṃsāra* leaves it an open question whether this Psyche is an individual, personal and immortal Soul or rather a non-individual, impersonal and universal psychical Substance. The older Mahāyānists who accept this very conception of an originally pure and radiant consciousness (*ādiśuddha, prabhāsvara eka-citta*), would

---

misinterpretation originated apparently from the substitution in the phrase quoted above of the present tense "sind" (for us) by the preterite tense "waren" (for Buddhist monks themselves). In order to underline the absurdity of this opinion imputed to me, Professor Stcherbatsky adds: "Diese Terminologie nennt der V. eine exakte, streng wissenschaftliche Terminologie". This quotation also is a strange misunderstanding, as, in spite of my high estimation of Hīnayānist philosophy, I am very far from considering it as "strongly scientific and exact". These last words do actually occur in my Prasannapadā, p. XXI, but in a context which excludes any ambiguity. — Naive Realism believes that objective counterparts correspond to all the expressions of every day language. Hīnayānism considers these expressions to be merely nominal designations (*prajñapti*) deprived of objective counterparts. Nevertheless it holds it to be possible to substitute for false current expressions "an exact, strongly scientific terminology" of the *dharma*-theory. It is not legitimate to say "I see a tree" because there is no I, no tree nor seeing. But, if the same phenomenon be described as a cooperation of *rūpa, cakṣuḥ vijñāna* etc., this description would be adequate, for *rūpa, cakṣuḥ, vijñāna* are genuine names with objective counterparts. Mahāyānism does not accept even such a corrected philosophical language, as it considers any designations of human speech as void: reality is essentially impredicable! One must read very inattentively the above remarks to read into them what Professor Stcherbatsky actually did. I think that further explanations are superfluous, but I cannot suppress the reflexion that even opponents should be credited with a certain minimum of common sense and that, even by critics, opinions which appear as obvious nonsense should not be groundlessly attributed to anybody.

repudiate the imputation of the heresy of *ātmavāda*. The Neo-Yogācāras, the believers in individual store-consciousness (*ālaya-vijñāna*), also defend themselves vehemently against the accusation of "false Personalism". *Anātmavādins* in their own opinion are finally the Sāṃmitīyas, professing the impredicable *pudgala* and the Anattalakkhana-Sutta actually indicates the possibility of such an interpretation of the traditional Non-Ego doctrine which would be a *skandha-vāda*, but not a *skandha-mātratā-vāda*.[1]) To summarize: there exist as many *anātmavādas* as Buddhist schools and this is the reason why I cannot share Professor Stcherbatsky's arbitrary conviction which dictated him the following affirmation in his "Conception of Buddhist Nirvāṇa", p. 4: "The picture of the universe which suggested itself to the mental eye of the Buddha, represented thus an infinite number of separate evanescent entities in a state of beginningless commotation, but gradually steering to Quiescence and to an absolute annihilation of all life, when all its elements have been, one after another, brought to a standstill." This is the doctrine of the Abhidharmakośa, but not the doctrine of Buddha himself, and the polemics carried out by Professor Stcherbatsky against Professor Keith, de la Vallée Poussin and Przyluski are little convincing in spite of their vehemence.[2]) They do not give much encouragment to further discussion.[3]) Luckily, I find in the article "Die drei Richtungen" a passage which — with good will — might afford a basis for compromising and even, if it does not result in a perfect smoothing out of all divergencies would, in any case, contribute to their attenuation. Professor Stcherbatsky l. c. p. 3 writes: "Sie (the precanonical doctrine according to my opinion) kann eine unphilosophische grobe Magie enthalten haben — diese Ansicht bezeichnet der Verfasser sogar als 'anregend' — sie kann aber auch eine unphilosophische moralische Predigt gewesen sein. Sie kann alles gewesen sein, nur eines will der V. in keinem Falle gelten lassen und zwar das Natürlichste, nämlich, daß sie irgend eine Vorstufe der nächstfolgenden Periode gewesen." Notwithstanding Professor Stcherbatsky's protest I still maintain the qualification assigned to Mr. de la Vallée Poussin's book about Nirvāṇa as 'anregend'. But I am quite ready to subscribe to the opinion that early Buddhism must have constituted some preceding stage of the scholastic doctrine, and really I do not know where in my Prasannapadā Professor Stcherbatsky found that it is the only eventuality which I exclude. When speaking on p. XII about the necessity of knowing first the later scholastics in order gradually to regress to older evolutionary phases, I had nothing else than this procedure in view.

---

[1]) Cf. Mrs. Rhys Davids, Sakya or Buddhist Origins, p. 126 ff. and my article in Rocznik Orjentalistyczny, vol. VIII (1932), p. 90.

[2]) Cf. BSOS, VI. p. 393—404 and p. 867—896.

[3]) Cf. the remark of de la Vallée Poussin, Mélanges II, p. 140.

Obviously, the "method of gradual regression" possesses its limitations and we must not expect too much from it. Especially must I reject, as fully unwarranted, any hope of its allowing us to extract from the mass of preserved canonical texts the personal teaching of Śākyamuni. The supposition that Buddha himself preached the *mārga* without taking any interest in its dogmatic foundation, though it cannot be actually proved, must, as I have mentioned, be seriously taken into account as a by no means excluded possibility. In this case the reconstruction of Buddha's vision of the universe would be just as doubtful as a reconstruction of the old Christian faith from the Summa of St. Thomas.

But there exists a possibility of stating our problem in an entirely different way. Buddha's Gospel, it is true, does not lie within the scope of scientific treatment and rather lends itself to more literary methods as used by Mrs. Rhys Davids in her book "Gotama the Man". It is however, not impossible to reconstruct with some probability those precanonical and presystematical speculations, out of which the systems of Buddhist scholastics, the *dharma*-theory in the first place, were gradually evolved. The question of these precanonical speculations being or not being identical with Buddha's personal teaching is quite open to discussion. But even if they are not, they are still interesting and important, as they introduce us into that philosophical environment in which the assimilation of metaphysics and the systematic elaboration of Buddhist soteriology started. In any case it would be an answer to the question of the origin of Buddhist philosophy.

The method of this reconstruction remains to be settled. In the present article I merely wish to indicate one very simple way of proceding and, at the same time, to lay down a useful working hypothesis. It consists in the supposition that the distinction between the *nītārtha* and the *neyārtha* used by Buddhist exegetes is a merely clerical stratagem and that all texts preserved in Buddhist records originally posessed only one direct and literal meaning. As a consequence of this thesis we are obliged simply to acknowledge the fact that in Hīnayānist Sūtras, alongside of the texts evolving the *dharma*-theory, there are found other texts which obviously contradict it. There arises a further question: why have those texts not been suppressed in spite of their contradictory, non-canonical character? There is only one answer: evidently they have been transmitted by a tradition old enough and considered to be authoritative by the compilers of the Canon. The last conclusion follows of itself: these texts representing ideas and doctrines contradictory to the generally admitted canonical viewpoint are survivals of older, precanonical Buddhism.

It may be added that the probability of these conclusions would increase if we could trace the same vestiges of precanonical Buddhism also in Mahāyānist records. We now know that Mahāyānism does not necessa-

rily represent a younger stage of evolution and that in many respects it has preserved old elements more truthfully than Hīnayānism.[1])

II.

I shall proceed to illustrate the above remarks by giving some concrete examples.

1. In various sources (Pali, Sanscrit, Tibetan and Chinese) we find the quotation of the Ṣaddhātu-Sūtra, according to which personality consists of six elements: Earth, Water, Air, Fire, Ether (*ākāśa*) and Consciousness (*vijñāna*). This doctrine cannot be reconciled with the official theories of the Abhidharma. Vasubandhu tries in his Abhidharmakośa I, 49 ff. to tackle these difficulties by accepting Ether = *ākāśa* in this context as meaning *ākāśa* = *rūpadhātu* and the Sūtra as enumerating only the fundamental (*maula*) constituents of the human being. Consequently, it omits both the derived matter (*bhautika-rūpa*) and the derived mental phenomena (*caittasika*). This is a veiled recognition that the scheme of six elements cannot be worked into the pattern of the official canonical classification of the *dharmas*.

The attemps of Buddhaghosa Visuddhimagga p. 487 are no better. According to him the six elements would correspond to sixteen *dhātus*. The role of Ether in the system of Theravādins is different from that of Sarvāstivādins. According to the Theravāda, Ether belongs to the derived matter, whereas the Sarvāstivādins do not consider it as an element of the category of contingent reality (*saṃskṛta*), but as one of the three eternal and non-causal Entities (*asaṃskṛta*). The Theravādin standpoint is undoubtedly an older and more primitive one. In the Ṣaddhātu-Sūtra we are dealing however with a doctrine which is still older and still more primitive: here Ether stands on an equal footing with other primary material elements, being only more subtle but, fundamentally, of the same physical nature. We are confronted obviously with a "graduated scale" of subtleness: as Air is subtler than Water, so is Ether subtler than Air, and Consciousness than Ether. The principle of the homogeneity and affinity of elements which allows of a gradation of that kind is incompatible with the canonical doctrine of absolute otherness and individuality (*pṛthaktva*) of all elements. On the contrary it is related to various versions of Old-Indian *bhūta-vāda*, which, as has been shown by Jacobi,[2]) in addition to its heterodox form of the Cārvāka-doctrine, possessed also an orthodox variant accepting the reality of unseen consciousness and moral responsibility.

2. The doctrine of the Triple Body (*trikāya*) is the result of a later development. We can see in it a correspondence of the three aspects of

[1]) Cf. J. Przyluski, Le Bouddhisme p. 46 ff.

[2]) Die Entwicklungsgeschichte der Gottesidee bei den Indern, p. 41; cf. also my Prasannapadā p. 1.

reality (*lakṣaṇa*) which are distinguished by the Yogācāras from the Maitreya-Asaṅga school; viz. the *dharmakāya* corresponds to the *pariniṣpanna-lakṣaṇa*, the *saṃbhogakāya* — to the *paratantra-lakṣaṇa* and the *nirmanakāya* — to the *parikalpita-lakṣaṇa*.[1]) The older Mahāyānists do not know the difference between the *parikalpita* and the *paratantra*. According to them, there exist only two truths: the *paramārtha* (= *pariniṣpanna*) and the *saṃvṛti* and, corresponding to them, two Bodies of the Buddha: the *rūpakāya* and the *dharmakāya*. The *rūpakāya* is the unreal, phenomenal body in which the Tathāgata descended on Earth as Śākyamuni. His only true body is the *dharmakāya* which is identical with the totality of all *dharmas*, with the Whole of the Universe. The true nature of the Buddha can be realized only by those who perceive him from the standpoint of the *dharmatā*, and not by the average men, who saw him in his bodily form and heard his human voice:

ye māṃ rūpeṇa adrākṣur ye māṃ ghoṣeṇa anvayuḥ
mithyāprahānaprasṛtā na māṃ drakṣyanti te janāḥ
dharmato buddhā draṣṭavyā dharmakāyā hi nāyakāḥ
dharmatā cāpy avijñeyā na sā śakyā vijānituṃ

(Vajracchedikā, p. 43)

Cf. also Samādhirāja, Chap. XXII (Tathāgatakāyanirdeśa) : *tasmāt tarhi kumāra bodhisattvena mahāsattvenemaṃ samādhim ākaṃkṣatā kṣipraṃ cānuttaraṃ samyaksaṃbodhim abhisambodhukāmena na rūpakāyatas tathāgataḥ prajñatavyaḥ.tat kasya hetor? dharmakāyaprabhāvitāś ca buddhā bhagavanto na rūpakāyaprabhāvitāḥ.*

Interesting conclusions can be drawn from the old Mahāyānistic theory of the *dvikāya*. It is clear that we are dealing here with the juxtaposition of two notions: *rūpa* and *dharma*. This juxtaposition is understandable only if we admit that *rūpa* = non-*dharma* and *dharma* = non-*rūpa*. From the standpoint of the theory of *dharmas*, as it is known from the treatises of Buddhaghosa and Vasubandhu, this relation between *rūpa* and *dharma* does not occur; *dharma* is a general term denoting all elements, whereas *rūpa* is only a certain category of *dharmas*. Nevertheless, even in the classifications given by the Abhidharma-treatises there are traces that this general acceptance of the term *dharma* is not original. In the enumeration of the twelve *āyatanas* and of the eighteen *dhātus* the *dharma-āyatana*, and the *dharma-dhātu* contain only non-*rūpa* elements, according to the Vasubandhu's[2]) definition: the *vedanā*, the *saṃjñā*, the *saṃskāras*, the *avijñapti* and the *asaṃskṛtas* and according to the Dham-

[1]) Cf. Hôbôgirin, p. 175.
[2]) Cf. de la Vallée Poussin, Abhidharmakośa, I, p. 30.

masangani[1]) the same items without the *avijñapti* and without the *asaṃskṛtas*. I cannot help concluding that the extension of the term *dharma* to all elements of the mundane and of the supra-mundane existence is an innovation of later scholastics and that the antithesis of *rūpa* and *dharma* is a survival of a precanonical Buddhism which actually divided the world into two opposite categories of *rūpa* and *dharma*.

The term *rūpa* is usually translated as Matter. If we accept this translation, *dharma* = non-*rūpa* would mean "non-material, spiritual reality". We should however beware of introducing into Indian philosophy western notions and distinctions. The opposition of *res extensae* and *res cogitantes* has ever since Descartes been quite familiar to us, but in fact the idea of a non-extensional being is neither universal nor necessary. On the contrary, it is a peculiarity of occidental philosophy, a "European anomaly", quite unknown in India. As I have shown elsewhere,[2]) the Indian philosophy from Āraṇyakas to the Vijñānavāda and Vedānta has never conceived the Soul, the Consciousness, the psychical phenomena otherwise than spatially. It follows that it is not legitimate to interpret the *rūpa-dharma* antithesis as an opposition between the material, extensional, and the spiritual or ideal, non-extensional worlds.[3]) The right solution is given by the Buddhist theory of three Spheres (*dhātu* or *avacaras*) of the Cosmos: the *kāma-dhātu*, the *rūpa-dhātu* and the *ārūpya-dhātu*. The first two are closely connected, the *kāma-dhātu* being only a lower and less perfect part of the *rūpa-dhātu*. But the *ārūpya-dhātu* is an entirely different world. It consists of four *āyatanas*, whose common characteristic is their "infinity", viz. the *ākāśa-ānantya-āyatana*, the *vijñāna-anantya-āyatana*, the *ākiñcanya-āyatana* and the *naivasaṃjñā-nāsaṃjñā-āyatana*. In contrast to the elements of Earth, Water, Fire etc. the *ārūpya*-elements are all-pervading and omnipresent. This is the reason why in the *ārūpya*-World there are na storeys placed one above the other. This is also why it is said

[1]) § 69.

[2]) Cf. my article „Das Mahāyānistische Absolutum", Orientalische Literaturzeitung, 1935.

[3]) It should be added that the translation of the term *rūpa* by "Matter" is also excluded for the reason that in the lists of Abhidharma there occur as *rūpa-dharma* items which cannot by any means be brought under the western notion of Matter. This is especially true of the list of Pali-Abhidhamma where to the *rūpa* belong side by side with the *mahābhūtas* and the sense organs, such elements as *kāyaviññatti*, *vacīviññatti*, *rūpassa kammaññatā* etc. The Vaibhāṣikas possess a less involved conception of the *rūpa*, nevertheless they also consider as belonging to the *rūpa* not only the sense faculties but also the sense data: visual, auditory, olfactory etc., which from our point of view belong rather to the psychic and not to physic phenomena.

Taking this into account, I have already had the opportunity in my study „Indische Philosophie als Problem der Gegenwart" (Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, Heidelberg 1928) to state that the antithesis between Physis and Psyche is quite foreign to Buddhist analysis.

that the *ārūpya-dhātu* is "placeless" (*adeśastha, asthāna*), i. e., without possibility of "localization", but not without "extensionality".[1])

We can go still farther in our supposition concerning the primitive sense of the antithesis *rūpa—dharma*. One of the fundamental conceptions of Canonical Buddhism is the impermanence (*anityatā*) of all the elements of Being cooperating in the world and life process. The Sarvāstivadins formulate this theory in the following manner: Side by side with the "individual functions" (*sva-lakṣaṇa, sva-kriyā*) by which the elements manifesting themselves in several moments of the stream of *bhava* are differentiated, there exist also "general functions" (*sāmānya-lakṣaṇa*), no less real, which are manifestations of elements always present in every moment of the stream, viz. of the element of origination (*jāti*), momentary subsistence (*sthiti*), decay (*jarā*) and extinction (*anityatā* = *vyaya, nirodha*). Owing to the cooperation of these elements, in spite of the fact that every moment is absolutely different (*pṛthag*) in itself, yet the world process possesses one common and general character: that of impermanence. In the theory of the Sautrāntikas, who have dropped the element of subsistence (*sthiti*) and maintain that the *dharmas* disappear at the very moment of their origination, the impermanence (*anityatā*) becomes an absolute momentariness (*kṣaṇikatva*). This theory worked out with all its implications in the logical school of Sautrāntika-Yogācāras is the ultimate and most radical development of Buddhist *anityatā*.[2])

Now, there arises the question whether we should really believe that "*sabbam aniccam*", the thesis of universal, general impermanençe, is a peculiarity of Buddhism from its very beginning, possibly a personal mandate of Buddha himself. I think that it is sufficient to glance at the list of Pali Abhidhamma in order to conclude that a negative answer to this question is wholly admissible. This list differs from the classification discussed by Vasubandhu in the Abhidharmakośa. Letting aside some minor points, the main difference is 1) that the four *saṃskṛta-lakṣaṇas* (= *sāmānya-lakṣaṇas*), considered by the Sarvāstivādins as belonging to the group of the *rūpa-citta-viprayukta-saṃskāras*, in the Pali list, appear among the *rūpa-dharmas*, and 2) that they do not characterize all elements, but only those of *rūpa*: *rūpassa upacayo, rūpassa santati, rūpassa jaratā, rūpassa aniccatā*. When discussing this point Professor Strauss in his "Indische Philosophie", p. 106 makes the following remark: "Hier sehen wir die spätere Entwicklung zur Zerlegung aller Existenz sich anbahnen". But we can go much further and draw the conclusion that, in precanonical Buddhism, impermanence concerned only the elements of *rūpa*. This supposition is

---

[1]) Cf. Abhidharmakośa, II, p. 132; III, p. 4 ff.

[2]) On *anityatā* cf. Stcherbatsky, Buddhist Logic, vol. I., p. 79 ff., and my study in the Polish Philosophical Review (Przegląd Filozoficzny) 1933—1934.

corroborated by the fact that several Buddhist schools (the Mahāsanghika, Ekavyavahārika, Lokottaravādin and Kaukutika) classify the four realms belonging to the *ārūpya-dhātu*, together with the two varieties of extinction, with the category of eternal, non-contingent (*asaṃskṛta*) elements.[1]) It would follow that the *dharma-dhātu* as opposed to the *rūpa-dhatu*, denoted a permanent, eternal reality, undestroyable, transcending the senses and realised through the Mind alone analogically to the *brahman* of the Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad, 4, 4, 19: *manasaivānudraṣṭavyam*. In this sense, the *dharmadhātu* is also the Highest Truth, profound and unknowable to average men, penetrated and fully realised by the *dharmacakṣuḥ* of the Omniscient Buddha.[2]) The *dharma-dhātu* as a name for the monist Absolute of the Mahāyānists lies possibly on this very line of evolution.[3])

Between this precanonical Buddhist *dharma* (singular number) and the Vedic *dharma* the affinity is obvious and there is no possible doubt that we are dealing here with a natural semantic evolution. But a connection of this kind seems to be very problematic so far as we consider the *dharmas* (plural number) in the technical acceptance of monads each of which is bearing its own essence (*dharma=svabhāva-dhāraṇād*). This problem transgresses the limits of the present article and would require a deeper and more detailed analysis. That is why I wish only to emphasize that the definition *svabhāva-dhāraṇād* is distinctly an etymological one, but, in the sense of traditional Indian etymologies. Semantically it is just as much justified as other Buddhist derivations: *nirvāṇa-agra-dharma-saṃdhāraṇād, prapāta-patana-saṃdhāraṇād, saṃsāra-gamana-vidhāraṇād*, etc.[4]) Such etymologies create new notions but do not develop the older ones. In other words *dharma* as a general designation of all the elements of Being is a scholarly, artificial innovation and, as such, cannot be semantically connected with *dharma*=mental, supersensuous reality, highest Truth. The unknown inventor of this quasi-neologism[5]) might have as-

[1]) Cf. Masuda, Origin and Doctrines of Early Indian Buddhism, p. 29.

[2]) To that connotation we must have recourse in such passages as Dīgha II, 8, Majjhima, I, 396, Samyutta, II, 58 etc. Cf. Geiger, Pali Dhamma, p. 69 and Masuda l. c. p. 31.

[3]) In the Dharmadhātusvabhāvavinirbhaga Sūtra (quoted in the Madhyamakaratnapradīpa) the *dharmadhātu* is the highest *pramāṇa*, higher than *samvṛti* and *paramārtha*. On *dharmadhātu* cf. also, Poussin, Siddhi p. 751 ff.

[4]) The Indian scholars consider etymologies as a normal exegetical means for discovering the hidden sense of a word, but it is not required that there should be only *one* correct etymology. This indicates at once an entirely dissimilar attitude on the part of Indian grammarians, for whom the conception of the historical evolution of language does not exist.

[5]) I am aware of the fact that the expression "neologism" is here not strictly correct as it is the creation of a new conception and not of a new word which is contemplated.

sociated it in some way with the Vedic and old Buddhist *dharma*, but this purely verbal association is evidently something quite different from the possibility — sought in vain by European scholars[1]) — of deriving the monad-*dharma* from *dharma-dharman* of Mitra-Varuna by way of a normal, historical development.

3. By combining the doctrine of the Ṣaddhātu-Sūtra with the antithesis *rūpa* — *dharma* we can imagine the following scheme: the world consists of six elements or substances, four of which are perceived by the senses and two only by the mind. If we consider these elements as irreductible, absolutely distinct entities, we deal with Pluralism (*saṃghāta-vāda*). In fact, the evolution both of some Brahmanical and of some Buddhist schools has gone that way. The Hīnayānist *pṛthag-dharma*-theory and the ontology of the Vaiśeṣikas constitute a development of this kind of the presystematical, old Indian *bhūta-vāda*.

But there is a possibility, very clearly indicated, of another evolution, not towards a pluralist, but towards a monist conception of reality. It must be underlined again that not only the six-*dhātu*-list, but also other canonical classifications form distinct climaxes. If a series can be arranged in some hierarchical order, it always indicates some homogeneity and unity: one is then allowed to conceive the whole series to be a mere transformation (*pariṇāma*) of a unique basic Element. In the six-element series this Element is *vijñāna*. The lines of development in Brahmanism and in Buddhism would be again parallel: side by side with the spiritual monism of Upaniṣads there stands the *vijñānavāda* of the Buddhists.[2]) Indeed, traces of a precanonical *vijñānavāda*, even in the Suttas of the Pali Piṭakas, are very numerous — so numerous, that the opinion attributing great antiquity to this current of Buddhist philosophy is entirely justified.

The thesis that consciousness in early Buddhism was an eternal, indestructible Element contradicts the canonical teaching about universal impermanence, which is applied by some texts with peculiar emphasis to mental phenomena. So, for instance Saṃy. Nik. II, p. 94: "Better were it, Bhikkhus, that the uneducated many-folk should conceive this four-element-made body, rather than *citta*, to be soul. And why? The body is seen to persist for a year, for two, three, four, five, ten or twenty years, for a generation .... even for a hundred years, or even longer, while that which is called consciousness, that is, mind, that is intelligence, arises as one thing, ceases as another, both by night and by day."[3]) But on the other hand there are in Pali sources traces of a doctrine in which *vijñāna* is

[1]) Mrs. Willman Grabowska's new attempt, Rocznik Orjentalistyczny, vol. X (1934) does not afford a satisfactory solution of this problem either.

[2]) On the affinity between Aupaniṣadic and Buddhist *vijñānavāda* cf. Vidhushekhara Bhattacharya, IHQ. X (1934), p. 1 ff.

[3]) Cf. C. A. F. Rhys Davids, Buddhist Psychology, 1924, p. 13.

treated as a relatively stable element which transmigrates and which — as a man swings over a ditch by means of a rope hanging from a tree — jumps from one existence into another.[1]) It strongly reminds one of the well known *dṛṣṭānta* of the Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, which compares reincarnation of the *ātman* to the passage of a caterpillar from one straw to another. The testimony of Vasumitra about the Mahāsānghikas is still more important.[2]) This school, the same one which considers the realms of *ārūpya-dhyāna* to be eternal, non-causal elements, admitted the reality of consciousness, pure from its origin and stained only by adventitious dusts. It is the old Mahāyānist doctrine of *ādiśuddha prabhāsvara citta*, closely related to the teachings of Prajñāpāramitāśāstra, Śraddhotpāda and Uttaratantra. The chief authority on this theory is the Śrīmālādevīsiṃhananda-Sūtra, moreover it is developed or alluded to in many other Sūtras, as Samādhirāja, Avatamsaka, Vimalakīrti etc.

The same doctrine is not alien to the Pali canon, as is proved by Anguttara Nik. I, 10: *pabhassaram idaṃ cittaṃ taṃ ca kho āgantukehi upakilesehi upakiliṭṭham*, and also by two important pasages, from Dīgha Nik. I, p. 223 and Majjhima Nik. p. 329, where *nirvāṇa* is described as absorption of four sensuous elements together with all distinctions and discriminations in the infinite consciousness, radiant on all sides.[3]) It is a beautiful specimen of old precanonical speculations preserved in the layers of the Theravāda canon.

These few examples, gathered at random, might suffice to give the reader an idea of the method of reconstruction which I propose. Notwithstanding the fragmentariness and haphazardness of its results, this procedure is not to be scorned: it not only allows us negatively to find out what are later additions in Buddhist schools, but also positively to ascertain what is old and genuine in them. It is true that its conclusions about *vijñāna*, *anityatā* etc. compel us to deny any historical value to the Buddhist scheme of the three successive *dharmacakrapravartanas*. But this consideration is certainly no argument against it, in spite of Bu-ston's authority and also in spite of that of Professor Stcherbatsky, who does not see sufficient reasons for deviating from the view accepted by Tibetan historiographers. I personally think that these reasons exist, and, luckily, I am not alone in this conviction. I do not wish to be presumptuous. I know little, and I am fully aware of the hypothetical character of everything I propose as plausible and possible. But of one thing I am quite certain: that the development of Buddhist philosophy did not follow Professor Stcherbatsky's scheme of Pluralism, Monism and Idealism. *Pudgalanairāt-*

[1]) Cf. Visuddhimagga p. 554, where this simile is interpreted in accordance with the theory of momentariness.

[2]) Cf. Masuda, l. c. p. 30.

[3]) Cf. Nalinaksha Dutt, Aspects of Mahāyāna Buddhism, p. 148.

mya, *śūnyavāda* and *vijñānavāda* are not successive stages but probably parallel currents issuing from one common substratum of precanonical and presystematical speculations in the bosom of which there lies hidden the Great *Avyākṛta-vastu* of Buddhology, the unknown doctrine of Buddha himself.

LES INSCRIPTIONS «HITTITES» HIÉROGLYPHIQUES DE BOYBEYPUNARI ET LE PROBLÈME DE LA LANGUE PALÂÏTE.[1]

Par

Bedřich Hrozný.

Article lu par M. R. Dussaud devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres à Paris, le 7 juin 1935.

1 — LES INSCRIPTIONS «HITTITES» HIÉROGLYPHIQUES DE BOYBEYPUNARI.

Les quatre inscriptions « hittites »-hiéroglyphiques que nous nous proposons de traiter ici, ont été découvertes en 1931, dans le village de Boybeypunari, à 18 km environ, au sud-est de la ville de Behisni ou Besni (elle-même située à l'est de Marâš), à peu près à mi-chemin entre Besni et l'Euphrate proche. Le village de Boybeypunari, dont le nom signifie « la source du chef de la tribu », ne figure pas sur la grande carte de l'Asie Mineure de Kiepert. On le trouvera sur la petite carte des environs de Behisni, publiée par von der Osten, dans Discoveries in Anatolia 1930—31 (The Oriental Institute of the University of Chicago, Or. Inst. Communications, nº 14), p. 129; voir aussi notre carte, pl. XXXVIII. Ces inscriptions figurent sur quatre grands blocs de basalte; lesdits blocs ont été mis à découvert par des paysans qui creusaient le sol pour planter une nouvelle vigne. Mention de ces inscriptions a été faite en tout premier lieu par M. le Dr Hamit Zübeyr Koșay, Directeur général des Musées de Turquie, qui visita Boybeypunari en 1931, avec M. von der Osten (voir l. c. 140, et aussi Delaporte, dans Rev. hitt. et as. I, 182 et suiv.), et les fit transporter au Musée d'Ankara; c'est donc à Ankara que j'ai pu en prendre copie, en Septembre et Octobre 1934, avec l'aimable permission de M. le Dr Koșay qui a bien voulu m'autoriser également à publier les photographies des inscriptions. Qu'il veuille bien trouver ici mes très cordiaux remerciements. Je suis très obligé aussi à M. le Dr von der Osten, pour quelques photographies de ces inscriptions.

Les quatre blocs de basalte, joints à une architrave romaine, formaient les restes d'un mur de basse époque (voir pl. XI; cf. von der Osten, l. c. 134, fig. 128). Il s'agit ici, sans aucun doute, d'un remploi. Notons que les deux blocs du premier plan de la photo — c'est-à-dire les inscriptions Boy-

[1]) Avec 27 planches et une carte. — Qu'il me soit permis de remercier cordialement Mme M. Vokoun-David (Prague) et M. le prof. Holger Pedersen (Copenhague) qui ont bien voulu lire les épreuves de cet article.

beypunari I et IV — étaient couchés sur leurs côtés C, pourvus d'inscriptions, et d'autre part, que les côtés Boybeypunari I B, et Boybeypunari IV D, pourvus également d'inscriptions, se touchaient immédiatement; par conséquent, dans cette position, les inscriptions de tous les côtés énumérés étaient invisibles. D'autre part, l'inscription III est placée dans une direction différente, perpendiculaire à celle des inscriptions I et IV, et est couchée également sur un côté écrit. Pour ce qui est des rapports mutuels et de la position originelle de ces quatre blocs, nous ne pouvons donc chercher d'indications que dans le contenu des inscriptions.

Les quatre blocs sont d'inégales grandeurs. Deux d'entre eux sont nettement plus grands que les autres; voir, pl. XII, les photographies que j'ai prises de ces blocs, déjà en place à l'intérieur de l'Augusteum d'Ankara. Nous donnerons à ces quatre blocs, qui ont, au Musée d'Ankara, les cotes Ankara 21, 22, 23 et 24, les désignations respectives de Boybeypunari III, II, IV et I; nous dirons tout de suite les raisons pour lesquelles nous avons choisi cet ordre. Après cette première distinction, fondée sur la grandeur, entre les deux grandes pierres Boybeypunari I et IV, et les deux petites pierres Boybeypunari II et III, on peut faire une autre distinction, fondée sur la longueur du texte; tandis que Boybeypunari I et II présentent seulement une colonne de texte, les autres, Boybeypunari III et IV, comprennent chacune trois colonnes. Il semble, précisément, d'après le contexte, que l'inscription Boybeypunari II forme la continuation immédiate de Boybeypunari I. Cependant les deux autres inscriptions — Boybeypunari III et IV — bien qu'ayant le même nombre de colonnes, ne se rattachent pas immédiatement l'une à l'autre, par leur contenu; elles sembleraient, au contraire, assez indépendantes; voir surtout les malédictions indépendantes des deux inscriptions. Il est vrai, les quatre inscriptions se rapportent toutes à un seul et même sujet, comme nous le verrons ci-dessous. Détail curieux, d'autre part, ces pierres — à l'exception de Boybeypunari III — sont en général moins soigneusement taillées sur leur partie inférieure; on pourrait donc supposer qu'elles étaient à demi enfoncées dans le sol. Remarquons enfin que les inscriptions Boybeypunari I, III et IV (Boybeypunari II, qui est sans doute la continuation de Boybeypunari I, fait ici exception) commencent seulement à une certaine distance du bord. Le dessin que suit la taille plus fine de la pierre sur le côté A de Boybeypunari I (voir pl. XIII; cf. aussi le Côté A de Boybeypunari III, pl. XXIV?), ainsi que le mode de disposition des colonnes sur le Côté A de Boybeypunari IV (voir pl. XXX), donnent presque l'impression que ces pierres formaient la rampe du côté gauche d'un petit escalier. Le fait que les colonnes commencent à une certaine distance du bord pourrait en tout cas s'expliquer par l'hypothèse que nos pierres s'appuyaient à d'autres dalles. Quant à la question de savoir dans quel but ces pierres furent érigées, ou ce qu'elles représentaient, voir ci-dessous.

Inscriptions Boybeypunari I et II.

Nous avons indiqué plus haut, que ces deux inscriptions semblent n'en former qu'une, en réalité. Voici les dimensions des deux pierres: Boybeypunari I — longueur 86 cm, largeur 58 cm, 5, hauteur 50—57 cm, 5. Boybeypunari II — longueur 56—60 cm, largeur 42—46 cm, 5, hauteur 59 cm. Voir, pl. XII—XXIII, les photographies et les autographies de ces deux inscriptions.

Boybeypunari I.

Voir l'autographie de cette inscription, pl. XVII et XVIII, et les photographies des pl. XIII—XVI.

Côté A: (?)

ɪ -Tú(?Tè??)[1]*-tà-mu-va-s*[2]) *-la(?)-s Á-sa- -ja-*

-Tutamuvas(?)[2]), *-las*(?) et *Asa-Santajas*(?), petit(s)(?)

(?)[3])

s-u(?)[4]) *su₂*(?)*-n(à)-n(à)-la-s*[5]) *Tu-ru-me-s*[6]) (?)[3])*-na*[7]) *-me-*
soleil(s) (? = princes royaux ?)[5]), pet[i]t(s)-fil(s)[6]) de (? dans?) la maison(?)[7])

---

[1]) Le signe est peut-être une variante des signes et , souvent employés dans le mot exprimé par l'idéogramme ; voir IHH 211 et suiv. Rappelons également ici le mot , *-te-sa-ve(r)-tà*, Boybeypunari I, D (p. 139), Boybeypunari IV, II C (p. 151) et III C (p. 154), qui, dans Boybeypunari III, II C (p. 145), est écrit avec un signe semblable au nôtre. Il me semblerait moins probable, dans les mots en question, d'identifier notre signe au signe , *já*.

[2]) Le nom propre *ɪ -Tú(?)-tà-mu-va-s* ne signifierait-il pas «Fort (dans) le vestibule(? tombeau?)», c'est-à-dire «Fort (dans) le culte des ancêtres morts»? Il est malaisé de décider si nous pouvons rapprocher de ce nom le nom hittite *Tutḫalijas*, *Dudḫalijas*, écrit une fois aussi *Dudduḫalijas* (KUB XXI 5, I 13), qui signifierait en ce cas peut-être «garde(?) du(?) vestibule(?)».

[3]) Moins probablement . Pour ce signe, voir IHH 162, n. 9.

[4]) Ou *ḫà*?

[5]) On attendrait ici un mot pour «princes» ou une autre expression analogue. Nous verrons plus tard (p. 152, n. 1) que les «Hittites» hiéroglyphiques connaissaient peut-être un mot *sun(a)-* «le soleil», titre qu'ils décernaient au grand-roi hittite-cunéiforme. N'aurions-nous pas ici un mot *sunnalas*(?), qui signifierait littéralement «petit(? cf. IHH 42) soleil(?)»? Et ne pourrait-on supposer que cette expression désignait les princes de la maison royale? S'il s'agit bien ici d'un nom. pl. (cf. aussi p. 136, n. 8), voir, pour la terminaison *-as*, IHH 280, n. 10. Ou bien ce mot serait-il un gén. sg., qui se rapporterait plutôt au nom propre suivant, *Turumes*: «du (petit ?) soleil(?) *Turumes*», et *Turumes* serait-il par là-même désigné comme vassal du (grand) soleil, c'est-à-dire du grand-roi hittite-cunéiforme?

Côté B:

sa_1-[n](à)(??)-na-s_1[2]) de *Turumes*[6]),

(?)[1]) *ja-va* -*a-sà-ve*[(r)]-*tá-ja*[3]) *ja-u*(?)[4]) [pri]nce(s)(?), ces sièges[3]) (ont présentés?), et

-*ja-mu* [I]*Pa-nà-m*[*u*][5])-*va-tà-s*[6]) *T*[*u*][5])-*ru-me-s* -*na-s u*(?)[4])-*nà-tà-s*[7]) ces tables, moi, *Panam*[*u*]*vatas*[6]), petit-fils (? arrière-petit-fils?)[7]) de *T*[*u*]*rumes*, prince,

---

[6]) *Turumes* est sans doute ici au génitif; voir aussi Côté B de notre inscription (p. 136), et Boybeypunari IV, II C (p. 151). D'autres formes du génitif de ce nom propre apparaissent: *Turumesas*(*a*), dans Boybeypunari IV, III C (p. 153), et la forme plus simple *Turume*, ibid. I B (p. 148), I C (p. 149) et dans Boybeypunari III, I C (p. 143), que nous retrouvons dans notre inscription, I C (p. 139), mais avec fonction de nominatif. Le nom *Turumes* semble avoir été originairement un participe passif en -*mes* (IHH 91). Il n'est pas impossible que le signe ne soit à considérer comme idéogramme. Notre *Turumes* était probablement le grand-père ou le bisaïeul de *Panamuvatas*, auteur de ces inscriptions; voir plus bas, p. 136, n 7. [Cf. le nom de la divinité hittite [du]*Tu-ru-um-ma* de *Kizvatna*, KUB XIX 25, I 4?]

[7]) Pour ce mot cf. aussi IHH 127, n. 5. Mais on attendrait plutôt ici les signes , pour «le fils» (voir IHH 53 et suiv.).

[8]) Le mot pour «petit-fils» serait-il ici -*me-sa_1-[n](à)(??)-na-s_1*, c'est-à-dire -*mesannas*(?), au lieu de -*na-ma-sá-s_1*, cité dans IHH 53 et 277? Nous aurions ici, en ce cas, un suffixe nominal -*na*-. Pour la désinence -*as*, cf. p. 135, n. 5.

[1]) Ce signe me semble être ici plus probable qu'un , [*p*]*a*.

[2]) Voir n. 8.

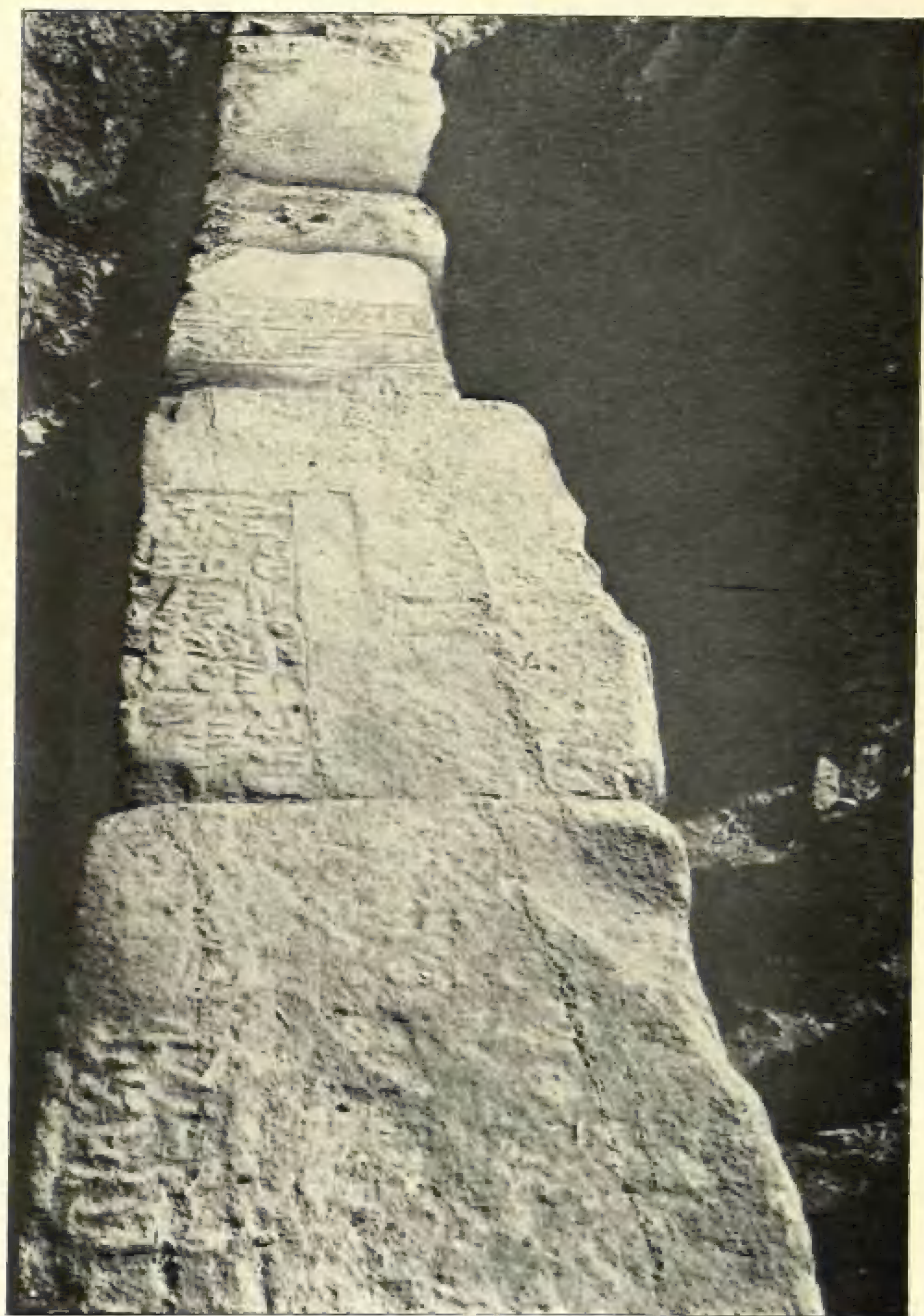
[3]) Pour ce mot, voir IHH 57, 63, 280, IV, et 289, V, puis ci-dessous, Boybeypunari IV, I D (p. 150, sans l'idéogramme), II D (p. 151, sans l'idéogramme), ainsi que la variante *a-sà-ve*[(r)]-*nà-ja* (sans l'idéogramme), Côté D de notre inscription (p. 139). Le suffixe -*na*- semble ici alterner avec le suffixe -*ta*-.

[4]) Ou *ḫà*?

[5]) Une partie seulement de ce signe est encore visible, sur l'original.

[6]) Le nom *Panamuvatas*, se retrouve dans Boybeypunari II, A (p. 140, au génitif), et dans Boybeypunari IV, I B (p. 148, au nom.), II B (p. 152, au gén.), III C (p. 153, au gén.). Je lis ce très intéressant nom *Panamuvatas* — et non *Panumuvatas* — en me référant au nom du roi *Panammû* de *Sam'al*, en Syrie du nord, qui fut tributaire du roi assyrien Téglath-Phalasar III (745—727 av. J.-C.; voir par ex. III Rawl. 9, 52), et qui nous est également connu, par les inscriptions araméennes de Sendžirli, sous le nom de פנמו; les mêmes inscriptions mentionnent d'ailleurs aussi un plus ancien פנמו de *Ja'udi*, qui vécut vers 790 av. J.-C. (voir Ausgrabungen in Sendschirli I, 55 et suiv.). Le nom de *Panamuvatas* signifie à peu près «dévoué(?) à *Panamu*» (voir IHH 279, n. 7); *Panamu* est sans doute le nom d'une divinité ou d'un objet sacré. Cf. les noms propres asianiques, tels que Πανaμυας (en Pisidie) et Πανaμυης (en Carie), et le nom de la ville pamphylienne Πανεμου τεῖχος, dans Sundwall, Die einheim. Namen der Lykier 172 et suiv.

[7]) Pour le mot *u*(?*ḫà*?)-*nà-tà-s*, voir aussi Boybeypunari IV, I B (p. 148). Du fait que, dans ses inscriptions, *Panamuvatas* nomme son père *Ajames* à côté de *Turumes*,



Les inscriptions Boybeypunari I, III et IV *in situ.*



Les inscriptions Boybeypunari I, Côté A, et Boybeypunari IV, Côté C.



Les inscriptions Boybeypunari II, Côté C, et Boybeypunari III, Côté B



L'inscription Boybeypunari I, Côté A.



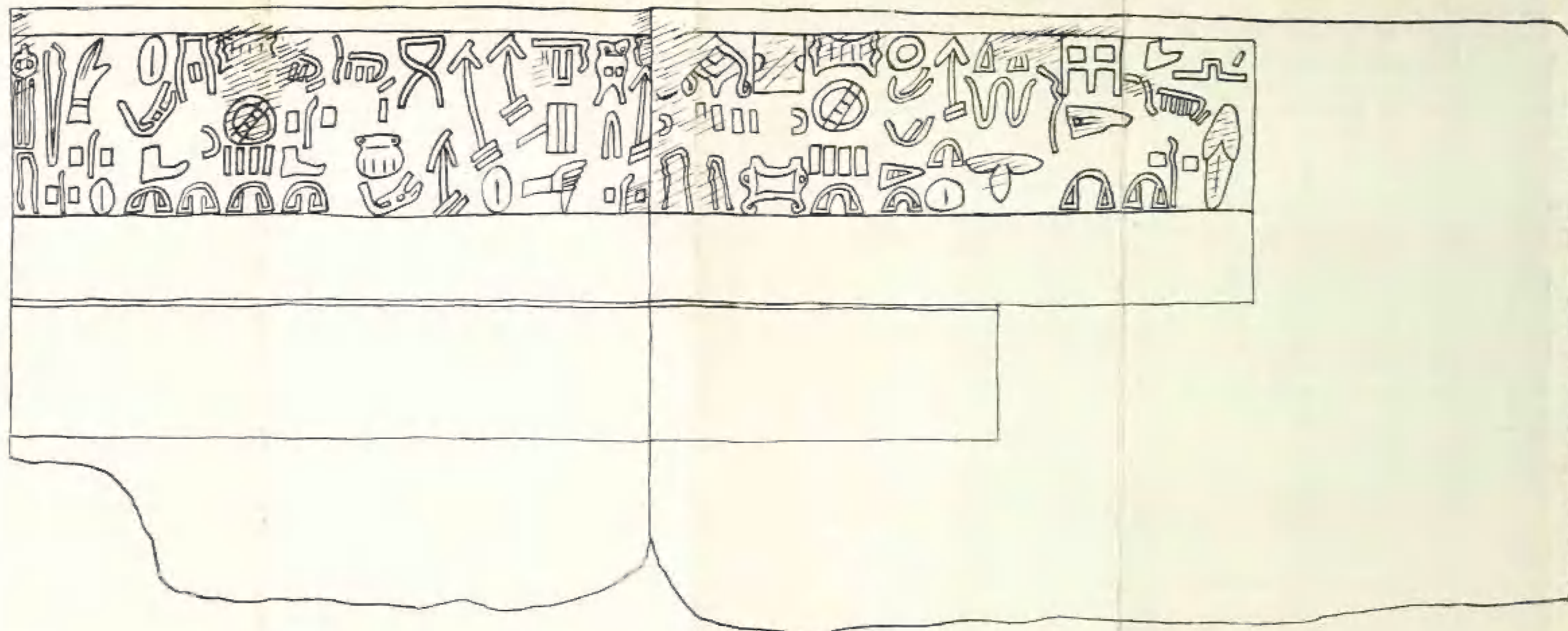
L'inscription Boybeypunari I, Côté B.



L'inscription Boybeypunari I, Côté C.

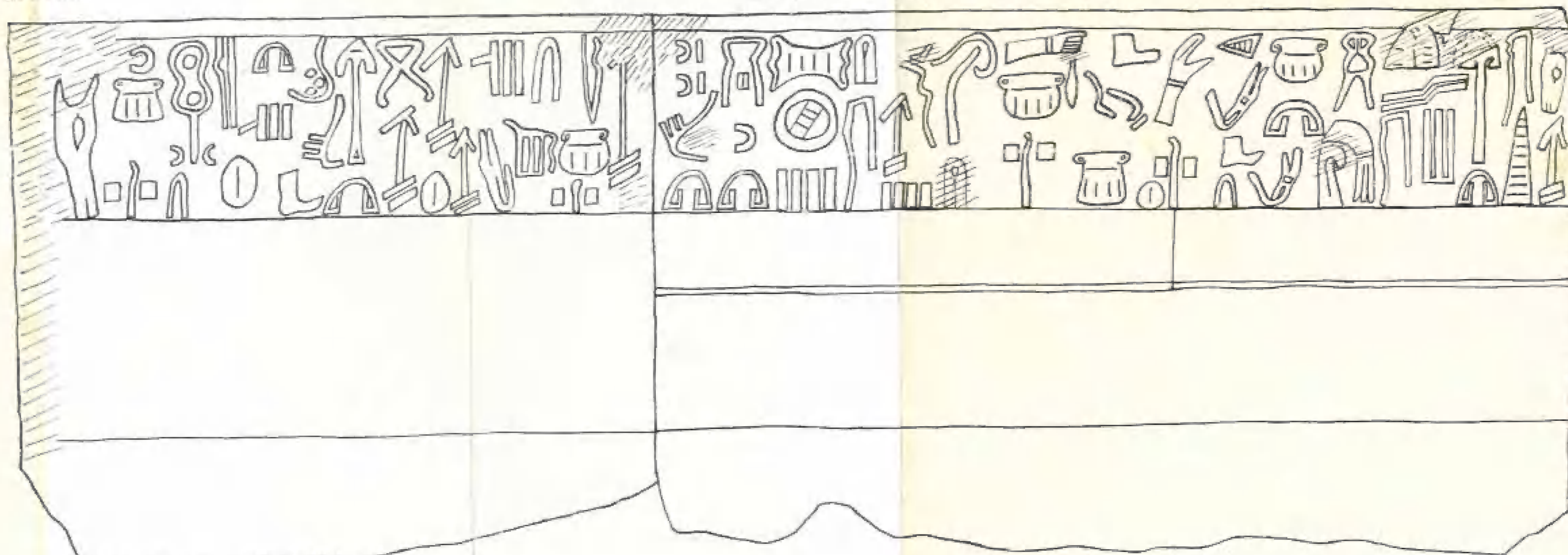


L'inscription Boybeypunari I. Côté D.



Côté B. Côté A.

L'inscription Boybeypunari I.



Côté D

Côté C.

L'inscription Boybeypunari I.

-va-u(?)[2]) e-va Kú(?)[3])(-)Su₁- j'ai présentées. Alors lequel

Côté C:

ta-ja-s₁[3]) já - s (?) ve-ná-s₁[1]) chef du pays de la ville de Ku(?)[3]) (et) Sutu[3]) le siège

---

on pourrait conclure que *Turumes* était le grand-père. Mais l'emploi qui est fait ici de l'usuel idéogramme hiéroglyphique, composé des signes figurant le lit et le berceau (voir p. 136, n. 8), recommande peut-être de voir dans le mot en question une expression pour «arrière-petit-fils», quoiqu'il existe encore une autre expression pour ce degré de descendance (voir IHH 54). Ne pourrait-on lire ce mot *ḫà(?)-n(à)-tà-s* (pour la lecture du signe , cf. IHH 154 et suiv.), et le comparer au mot *ḫanzassa*, dans les expressions nésites *ḫassa ḫanzassa* «petit-fils et arrière-petit-fils» (? Voir Friedrich, Staatsverträge I, 36 et suiv.; mais, d'après Götze, dans Arch. Orient. II 162 et suiv., = «descendant légitime et descendant naturel»?) — à supposer que *ḫanzassa* puisse être dérivé d'un plus ancien **ḫantassa*?

[1]) Pour cet ordre des signes, voir Boybeypunari III, I B (pl. XXVIII et p. 143).

[2]) Voir p. 136, n. 4.

[3]) Le nom géographique *Kú(?)(-)Su₁-ta-ja-s₁* doit sans doute être rapproché des deux noms géographiques *Su₁-tú-ja-s* *Kú(?)-l(a₁)(?)-tà-ja* de Boybeypunari III, I B (p. 142), où *Ajames*, père de *Panamuvatas*, est désigné comme chef de ces deux villes (ou pays?). Le nom *Kú(?)(-)Su₁-ta-ja-s₁* est donc probablement à séparer en *Kú(?)+Su₁-ta-ja-s₁*; *Kú(?)* serait peut-être un abrégé du nom complet *Kú(?)-l(a₁)(?)-tà-ja*. Ce cas nous démontre de façon très concrète avec quelle prudence particulière doivent être traités les noms propres de nos inscriptions! Le suffixe *-ja-* de ces noms est le même que dans le mot *Kargamesajas* «kargamésien» (IHH 157, 165, etc.). Dans le nom *Su₁-ta-ja-s₁*, *Su₁-tú-ja-s* «sutéen» — qui peut d'ailleurs être lu aussi *Sa₁-ta-ja-s₁* et *Sa₁-tú-ja-s* — il semblerait permis de voir le peuple des *Suti*, en admettant que la lecture *su₁* du signe de ce nom, soit juste. Les *Suti*, *Sutû*, qui sont très souvent mentionnés dans les inscriptions assyro-babyloniennes, sont les nomades du désert syro-arabe, et aussi mésopotamien; voir Streck, dans Klio VI, 209—212, Weber, El-Amarna-Tafeln II 1038 et suiv., Weidner, dans Inschr. d. altassyr. Könige 62, n. 4, Forrer, dans Reallex. d. Assyr. I 233, etc. Les inscriptions hittites de Boghazkeui connaissent, elles aussi, les *Suti*, qui luttent tantôt au côté des Hittites, tantôt au côté des ennemis de ceux-ci; voir Götze, Annalen des Muršiliš 242. Dans les inscriptions égyptiennes (mais cf. aussi Sturm, dans Orient. Lit.-Zeitung 1935, 97), qui les nomment également, et dans les inscriptions assyriennes, les *Suti* apparaissent surtout comme archers; cf. par ex. Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums, 2e édit., II/1, 93, 137, et Delitzsch, Wo lag das Paradies 235. D'après KBo. V 6, II 1 et suiv., les *Suté* luttent contre les Hittites, au temps de *Suppiluliumas*, au nord de la Syrie, non loin du pays de Carchemish. Il serait donc possible que des Sutéens aient été établis aussi dans les environs de Boybeypunari, au nord de Carchemish. Ajoutons qu'il ne semble pas possible d'identifier le nom *Su₁-ta-ja-s₁*, *Su₁-tú-ja-s*, au nom de la forteresse

[1]) [2]) (?)

-ta_2(?)[1]) *pa-sa-n*[3]) *la*[2])-*n*(*à*)-*tà-a*[4]) -*va-u*(?)[5]) *tà*(?)-ta_1(?u_1?)-*pa-tá-a* pris (? prendra?), sa[3]) statue(??)[4]) en pierre(??)[4]) j'ai présentée(?).

mésopotamienne *Sûdi, Šûda, Šûta*, située à l'est de *Ḫarrân* (cf. Weidner, Polit. Dokumente aus Kleinasien, p. 9, n. 4). Plus difficile est le second terme géographique, à savoir *Kú*(?)-*l*(a_1)(?)-*tà-ja* ou simplement *Kú*(?). Aurions-nous affaire ici à une ville ou pays de *Kú*(?)-la_1(?)-*tà*, ou bien serait-il permis de lire *Kú*(?)-*l*(a_1)(?)-*tà-ja* et de déceler, dans les consonnes des signes -*l*(a_1)(?)-*tà*-, le son asianique *t͡l*, traité par moi dans IHH 117 et dans Arch. Or. VI 402? Un *Kut͡laja*(?) ne pourrait-il représenter alors le nom géographique et ethnique *Kutû, Gutium*, qui se rencontre souvent dans les inscriptions assyro-babyloniennes, à côté de *Sutû, Suti, Sutium* (pour ces deux noms, voir Delitzsch, l. c. 233 et suiv.)? Et pour la variante *Kú*(?), comme abréviation(?) de la forme complète *Kut͡laja*, ne pourrait-on rappeler les deux noms, שׁוֹעַ et קוֹעַ, donnés par Ezéchiel 23, 23, et formés peut-être par abréviation du cunéiforme *Sutû* et *Ḳutû* (voir Delitzsch, l. c. 235 et suiv. et Streck, dans Klio VI, 210, n. 2)? Il s'ensuivrait, en ce cas, que les termes géographiques *Sutujas Kut͡laja*(?) ou *Ku*(?) *Sutajas* représenteraient l'équivalent «hittite»-hiéroglyphique de l'assyro-babylonien *Sutû Ḳutû*. Le nom de *Gutium* désigne, il est vrai, les régions montagneuses situées au nord et au nord-est de l'Assyrie: il est difficile de supposer que les prédécesseurs de *Panamuvatas* — qui était, semble-t-il (voir ci-dessous), contemporain du roi hittite *Ḫattusilis* III (ca. 1290—1260 av. J.-C.) — aient régné aussi sur les montagnes qui s'étendent au nord de l'Assyrie. Notons seulement ici, sans vouloir en tirer beaucoup de conclusions, que le roi assyrien *Arik-dên-ilu* (ca. 1320 av. J.-C.) vainquit les *Ḳuti* et les *Suti*, ceci d'après l'inscription de son fils *Adadnarâri* Ier (ca. 1300 av. J.-C.); voir Keilschrifttexte aus Assur hist. Inhalts I. 5, face 18 et suiv.); *Adadnarâri* se vante d'avoir lui-même anéanti les *Ḳuti* (ibid. 3 et suiv.). La dynastie de *Panamuvatas* aurait-elle régné, elle aussi, pour un temps au moins, sur les Gutéens? Ou bien les expressions «chef du pays de la ville de *Ku*(?) (et) *Sutu*» ou «chef de la ville de *Sutu* et *Kut͡la*(?)» indiqueraient-elles simplement que ces princes faisaient fonction de chefs militaires des troupes sutéennes et gutéennes, qui étaient au service des rois hittites-cunéiformes de *Ḫattusas* (voir ci-dessous)? Il me semble moins indiqué, en tout cas, de voir dans les deux expressions discutées ici, les noms de véritables villes «hittites»-hiéroglyphiques.

[1]) Ainsi ai-je lu, d'après l'original. Cependant, d'après la photographie, une lecture du signe unique, au lieu des signes (?), semblerait également possible, quoique moins probable. Seule une collation nouvelle sur l'original pourrait trancher cette question. Le sens du passage resterait d'ailleurs le même, dans les deux cas.

[2]) Le signe , *la*, est ici renversé ; mais, dans Boybeypunari II C, par ex., on le retrouve dans sa position normale.

[3]) Pour *pasan* «son» (à l'acc.), cf. *apasan* «son», dans IHH 190, n. 6.

[4]) On attendrait ici un mot pour «image» ou «statue», étant donné que les inscriptions de Boybeypunari II et IV parlent aussi des «images(?)» de deux rois défunts (et des «images(?)» de *Panamuvatas*, de *Ḫattusilis*[?], etc.), qui se trouvaient probablement au voisinage des sièges et des tables offerts, et devaient être également protégées par les dieux. D'autre part, le mot *la-n*(*à*)-*tà-a* rappelle quelque peu le mot -*la-tà*(-*a-an*) de IHH 181 et 182 (voir aussi p. 181, n. 3), pour lequel j'ai proposé la signification «bloc(??)». Notre *la-n*(*à*)-*tà-a* ne serait-il pas un accusatif dépourvu de la terminaison -*n*, terminaison qui se trouve déjà dans le pronom précédent *pasan* (IHH 12)?

[5]) Ou *ḫà*?

pa-va[2]) *já-a* (?)[1]) *[1]Á-ja-me-a-*s_1[3]) *Tu-ru-me*[4]) *-na-s* *-te-s*[5])
Or ces (*jaëpava*) sièges (acc.)[6]) et tables (acc.) que (*já-a*[?])[1]) *Ajameas*[3])
(et) *Turumes*[4]), prince(s), chef(s)(?)[5])

Côté D:

ja-e-pa-va a-sà-ve(r)*-nà-ja*[6]) *ja-u*(?)[7]) *-ja já-s* *-te-sa-*
ont (a?) pris (? reçus?)[2]), qui (*já-s*) broiera(?),[8])

ve(r)*-tà*[9]) *ar-ḫà* *-a*[8]) *na-pa-va-ta*[10]) .....[11])
(dans) le devant(?)[9]), ou(?)[10]) .....[11])

---

1) Moins probablement (?) «table(?)», au lieu de : «laquelle table(?), *Ajameas* (et) *Turumes*... ont prise(?)».

2) Le verbe *tà*(?)*-ta*$_1$(?)*-pa-tá* ou *tà*(?)*-u*$_1$(?)*-pa-tá*, ici à la 3e pers. pl. (ou sg.), qui se rencontre aussi, à la 3e pers. sg., dans Boybeypunari III, I C, ne peut guère signifier, semble-t-il, que «prendre, recevoir, accepter», ou quelque action semblable.

3) Pour l'ordre des signes, dans ce nom du père de *Panamuvatas*, voir Boybeypunari III, I B (p. 142), où l'on ne saurait lire autrement que *[1]Á-ja-me-*s_1; une lecture *[1]Á-me-ja-*s_1 est impossible ici. Les formes *Ajames* et *Ajameas* de ces deux passages sont au nominatif, tandis que *[1]Á-ja-me-s*, de Boybeypunari IV, III B (p. 153), est au génitif. Le nom *Ajames, Ajameas*, qui est probablement le participe passif en *-mes* d'une racine verbale *aja-*, n'est pas, semble-t-il, à confondre avec le participe passif *d(?)ajames*, *d(?)ajameas* «aimé» (IHH 82, 91; voir aussi Boybeypunari III, I B, p. 142), écrit toujours avec le signe , dont la partie n'a pas encore été expliquée de manière satisfaisante. Cf. p. 141, n. 9.

4) Pour le nom *Turume*, voir p. 136, n. 6. Le *s* du nominatif manque ici, peut-être parce qu'il se trouve déjà dans le nom précédent, *[1]Ajameas* (cf. p. 138, n. 4).

5) Pour ce titre, voir déjà IHH 243, n. 14.

6) Pour ce mot, voir ci-dessus, p. 136, n. 3.

7) Voir p. 138, n. 5.

8) L'idéogramme , ne figurerait-il pas — ceci contrairement à IHH 163, n. 10; mais cf. ibid. 38, n. 5 — une sorte de pilon, et le verbe *ar-ḫà* *-a* ne signifierait-il point à peu près «il pilera»? Pour la lecture de ce verbe, voir ci-dessous, p. 141, n. 6.

9) Sur le mot *-te-sa-ve*(r)*-tà*, voir déjà p. 135, n. 1 et encore p. 147, n. 1. Dans un contexte de ce genre, on attendrait le mot désignant l'endroit où se trouvaient les objets protégés par les malédictions. Cf. par ex. IHH 173, III («sur ces murs»), 233, VI («[sur ces m]urs»), 235, IV («[d]ans [l'en]trée(?)»), 248 en haut («sur [ce] mur»). Notons aussi que le mot *-tú-tà*, qui présente le même idéogramme (= probablement «sein, poitrine»), signifie vraisemblablement «sein, poitrine» (IHH 31), et que, d'autre

Pour le contenu de cette inscription, voir ci-dessous, p. 142, le contenu de l'inscription Boybeypunari II.

Boybeypunari II.

Voir l'autographie de cette inscription, pl. XXII et XXIII, et les photographies des pl. XIX—XXI.

Côté A:

[na-pa-v]a[1]) (?)*-va-já*[3]) *e-tá-n [s]u/*a_1[2])*-ma-na-tà*[4]) *ná-pa-va-*
[o]u(?) (qui) entrera(?)[4]) dans le vestibule(?)[3]) dedans,

ta [[1]] *Pa-nà-mu-va-tà-s á*(?)[1])[*-te*?]-
ou(?) br[o]iera(?) ... l'im[age?] de

Côté B:

m[*a*[1])*-ja*?] .... *-na*(?)
Panamuvatas,

---

part, le mot -*tuta(ja)*, -*tutu(ja)* «vestibule(?)», qui pourrait être rapproché du mot -*tuta* «sein, poitrine» (cf. IHH 296, n. 9), se rencontre dans des contextes semblables (voir par ex. IHH 163, VI, et 172, II). Le mot -*te-sa-ve(r)-tà* ne serait-il donc pas à considérer, soit comme un synonyme du mot pour «vestibule(?)», soit, plus probablement encore, comme un mot de sens apparenté? — Notre hypothèse assez probable (voir ci-dessus, p. 134), selon laquelle l'inscription Boybeypunari II serait la continuation de Boybeypunari I, serait ici d'une particulière importance. Les actes hostiles dirigés contre les sièges, tables et images(?) offerts par *Panamuvatas* (Boybeypunari I D, Boybeypunari II A—C) seraient, en ce cas, énumérés dans l'ordre suivant: on broie les sièges et les tables, dans le -*tesavêta*, [on prend la clef(?)], on entre(?) dans le vestibule (? =) et on broie les images(?) qui y sont placées. Il s'ensuivrait que le mot -*tesavêta*, originairement «sein, poitrine», désignerait sans doute ici une partie antérieure de l'édifice, partie qui se trouvait encore devant le vestibule(?), peut-être même devant la porte, donc une partie ouverte s'ajoutant à la façade: un portique peut-être (avec un petit escalier??). Voir encore p. 155, n. 1. — Si le mot -*te-sa-ve(r)-tà* signifiait originairement à peu près «sein, poitrine», on pourrait rappeler ici la racine indo-européenne **dhē(i)*- «sucer, téter», gr. θηλή «tétin, mamelle», irl. *del* «tétin», v. h. a. *tila* «sein (de femme)», etc.

[10]) Ou: puis? La particule *napava* semble avoir les deux sens, «ou» (par ex. IHH 126, III 18) et «puis» (par ex. IHH 135, II 1). Cependant il est quelquefois très difficile de décider en faveur de l'une ou l'autre de ces deux significations.

[11]) Il me semblerait possible de restaurer, dans la petite lacune de la fin du Côté D, les mots [*-a*] «(ou?) prend la clef(?)»; voir par ex. IHH 163, VI, 172, II, 189, VIII, etc.

[1]) On ne distingue plus qu'une partie de ce signe.

[2]) Ce signe n'est que partiellement conservé; cf. aussi Boybeypunari III, II D (p. 144) et B (p. 145).

(?)[1]) Côté C:

ar-ḫ[à] -*a na-pa-va-ta* [1]*Á-ja-me-*s_1 *á-t[e?]*[1])*-ma-[j]a*[1]) *ar-ḫà* -
ou(?) broiera(?)[5]) l'im[ag]e(?) de *Ajames,*

(?)[6]) (?) (?) (?)[7])

ḫà(?)[6])*-sa/*u_1*-la-a*(?) *pa-tà-pa-va á-te-*s_1[8]) (?)-s_1 -ta_2 *ja*(?)[7])*-tà* -*na*[9])
la divinité(?) de l'image(?)[8]) fera dévorer(?) celui-ci. Ceci(?) est (ici?)

(?)
e - la - pa - s_1(?) - ta_2[10])
promulgué(??)[10]).

---

[3]) Le mot pour «vestibule(?)» serait-il peut-être à lire ici *tutuvaja*, ou *tutevaja*, dat. sg.? Voir IHH 211 et suiv.

[4]) Le verbe *e-tá-n [s]u/*a_1*-ma-na-tà* ne peut signifier ici que «entrer dans», ou quelque action semblable. Cf. aussi les passages cités p. 140, n. 2. Si l'on pouvait lire ce verbe *sumanata*, il rappellerait la racine indo-européenne **sụem-* «se mouvoir» (pour cette racine, voir Walde-Pokorny, Vgl. Wörterbuch d. idg. Sprachen, II 524).

[5]) Voir n. 6.

[6]) Sur l'original, j'ai cru lire ici le signe (?), *a*(?). Cependant, d'après la photographie voir pl. XXI), le signe (?), *u*(?) ou *ḫà*(?) ne me semble pas non plus impossible. Si cette deuxième lecture était juste, ne pourrions-nous lire ici -*ḫà*(?)*-sa*$_1$*-la-a*(?), et rappeler le verbe assyro-babylonien *ḫašâlu* «broyer, piler», l'aram. חשל? Il s'agirait, en ce cas, d'un emprunt aux langues sémitiques. Cette lecture s'accorderait fort bien avec la supposition que le signe , , figure une sorte de pilon (voir p. 139, n. 8).

[7]) Moins probablement (?), *i*(?).

[8]) Le mot *á-te-*s_1 (ou *ä-te-*s_1) est sans doute à rapprocher du mot *á-te-ma-ja* acc. pl. «image(?)», si fréquent dans les inscriptions «hittites»-hiéroglyphiques; voir IHH 72, 163, n. 8, 173, III, 190, IX, etc., dont l'acc. sg. *á-te-ma-n(a)* se rencontre dans Boybeypunari IV, III C (p. 154). A côté d'un **atemas*, existerait aussi un mot plus simple **ates*, dont le gén. sg. *á-te-s*$(_1)$ se trouve dans notre passage, ainsi que dans Boybeypunari IV, III B (p. 153) et D (p. 154), le dat.-loc. sg. *á-te*, peut-être dans Boybeypunari III, I D (p. 143), l'acc. sg. *á-te-n* dans Boybeypunari III, II D (p. 144) et Boybeypunari IV, I B (p. 148), l'acc. pl. enfin, *á-te-ja*, dans Boybeypunari III, II B (p. 145 et ibid. n. 8). De l'étymologie de *ate-*, *atema-* «image(?)», on ne peut rien dire, ceci contrairement à IHH 72 et 163, n. 8. La traduction «parenté, famille», proposée par Meriggi pour *atema-* (Bauinschriften in «heth.» Hieroglyphen 8 et suiv.), me paraît tout à fait inacceptable.

[9]) Meriggi, dans Wr. Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. 41, 9, 30, n. 2, et p. 37, n. 1, propose une lecture *ap(a)-* pour le signe . Cf. aussi IHH 210, n. 2; voir encore d'autre part IHH 146, n. 7, et p. 250.

[10]) Le verbe -*na e-la-pa-*s_1(?)*-*ta_2 rappelle un peu le verbe -*e-là*(?)*-pa-la-ta* «tu as annoncé(?)» de IHH 125, II; ce rapprochement reste cependant incertain. Sur le sens passif des formes verbales en *-sta*, voir IHH 210, n. 2.

Sur le Côté D, on pourrait voir un grand signe, qui s'étendrait presque sur toute la hauteur (voir l'autographie, pl. XXIII). Mais il n'est pas sûr qu'il s'agisse vraiment ici d'un signe. La surface de la pierre, sur ce côté, n'est d'ailleurs pas égalisée, comme elle l'est lorsqu'elle doit recevoir une inscription.

Contenu des inscriptions Boybeypunari I et II — I: *Panamuvatas*, prince « hittite »-hiéroglyphique, petit-fils ou arrière-petit-fils du prince *Turumes* — et avec lui peut-être trois autres princes de la même dynastie, à savoir -*Tutamuvas*(?), -*las*(?) et *Asa-Santajas*(?) — offre aux mânes de son père *Ajames* et de son grand-père ou bisaïeul *Turumes*, chefs « du pays de la ville de *Ku*(? = Ḳutéens?) et *Sutu* (= Sutéens?) », des sièges, des tables, et probablement aussi leurs images(?). Il place sièges et tables dans le « devant(?) » d'un sanctuaire(?) — à côté d'un petit escalier? — et les images(?) dans le vestibule(?). Quiconque broierait ces sièges et ces tables, dans le « devant(?) », ou [prendrait la clef(?) du sanctuaire(?)],

II: ou entrerait dans le vestibule(?) ou broierait l'image(?) de *Panamuvatas* ou celle de *Ajames*, serait anéanti par la divinité de l'image(?).

Inscriptions Boybeypunari III et IV.

Sur les inscriptions Boybeypunari III et IV, voir déjà ci-dessus, p. 133 et suiv. Voici les dimensions de ces deux pierres: Boybeypunari III — longueur 58 cm, largeur 45 cm, hauteur 66 cm. Boybeypunari IV — longueur 92 cm, 5, largeur 63—64 cm, hauteur 55 cm. Voir, pl. XXIV—XXXV, les photographies et les autographies de ces deux inscriptions.

Boybeypunari III.

Voir l'autographie de cette inscription, pl. XXVIII et XXIX, et les photographies des pl. XXIV—XXVII.

Col. I. Côté A:

ja-u(?)[1])[2]) -*ja á-me-*s_1
Et(?)[2]) ces tables mon

Côté B:

tá - tà - s [1]*Á-ja-me-*s_1
père *Ajames*,

-*nà - tà* [d(?)]*á - ja - me - s* -ta_2-*me-*s_1 Su_1-*tú-ja-s*[3]) *Kú*(?)-*l*(a_1)(?)-*tà-ja*-
aimé par le(s) dieu(x), élu(?), chef de la ville de *Sutu*[3]) et

[1]) Ou *ḫà* ?
[2]) La particule , serait-elle peut-être à traduire ici par «et»? Cf. IHH 85.
[3]) Pour ces noms géographiques ou ethniques, voir ci-dessus, p. 137, n. 3.



Côté C:



[hiéroglyphe][1])-*u*(?)[2]) *ve-ná-ā-s* *tà-ta*$_1$(?*u*$_1$?)-*pa-tá*[3]) *va*(-)*já*[4]) [hiéroglyphe]-*va-ta e-va* [hiéroglyphe]-*s*$_1$

Kul̑ta(?)[1]), a prises(? reçues?)[3]). Et alors (*eva*) l'inscription (? = *dupat*(*a*)*tanan* ?)[5]) du chef du pays *Turumes*,



Côté D:



ve-na-s Tu-ru-me já-s$_1$ *du-pá-t*(*a*)$_2$-*ta*$_2$-*nà-n*[5]) *s*(*à*)-*k*(*a*)-*va-li-s*(*à*)-

qu'(= *já*)[4]) on a donnée (?présentée?), qui (= *jas*) (l') endommagera



tá[8]) *ná-pa-va* [signe][6]) *ja-e-tà*[9]) *á-te* dieu [hiéroglyphe] *é*(?)-*n*(*à*) [hiéroglyphe] (?)-*u*(?[2])[10]) . . .[7]) *ta* . . .

(? fendra ?)[8]), ou(?) l'image(?) de(?) la déesse *Kupapas* auprès de laquelle

---

1) Voir p. 142, n. 3.

2) Ou *ḫà*?

3) Pour ce verbe, voir ci-dessus, p. 139, n. 2.

4) Je mets ce pronom relatif, peut-être enclitique ici, en rapport avec le substantif *du-pá-t*(*a*)$_2$-*ta*$_2$-*nà-n* (voir n. 5), de la proposition suivante.

5) Le mot *du-pá-t*(*a*)$_2$-*ta*$_2$-*nà-n* acc. sg., est à rapprocher de la forme verbale, dénominative, *du-pá-t*(*a*)$_2$-*ta-va*$_1$(?)-*u*(? *ḫà*?), 1ère p. sg. prét., de Boybeypunari IV, I C (p. 148—149), et de l'adjectif(?) verbal *du-pá-t*(*a*)$_2$-*ta*(?)-*va*$_1$(?)-*tà-s*, de ibid. I D (p. 150). Soulignons d'abord ici l'alternance des signes *ta*$_2$ et *ta*, qui confirme à nouveau la justesse de ma lecture *ta*$_2$ du signe [hiéroglyphe] (voir IHH 114, 171, n. 1, etc.). Un mot semblable, [hiéroglyphe]-*ta-pa-tà-n*, se trouve dans M VIII, B IV, où l'idéogramme [hiéroglyphe] et le contexte semblent recommander le sens de « pierre (portant une inscription) ». Ce sens paraît également convenir à notre *du-pá-t*(*a*)$_2$-*ta*$_2$-*nà-n*; quant à la forme verbale *du-pá-t*(*a*)$_2$-*ta-va*$_1$(?)-*u*(? *ḫà*?), on pourrait, semble-t-il, la traduire par « j'ai pourvu(?) d'une inscription(?) ». Notons encore Boybeypunari IV, I D, où se trouve l'adjectif(?) verbal *du-pá-t*(*a*)$_2$-*ta*(?)-*va*$_1$(?)-*tà-s*. Si les significations proposées sont justes, on pourrait rappeler les expressions assyro-babyloniennes telles que *duppu*, *ṭuppu*, *tuppu* « planche, table, tablette, inscription », *dappu* « planche », aram. *dappā* « planche, table, page », arabe *daff*, *ṭaff* « planche, page », etc. (pour ces mots, cf. Zimmern, Akkad. Fremdwörter, 2e éd., 19). Les mots « hittites »-hiéroglyphiques dont nous venons de parler seraient donc des emprunts; ils seraient élargis par les suffixes nominaux *-ta-* et *-na*, et par le suffixe verbal *-va*(?)-.

6) Le signe [signe], d'ailleurs fort rare dans les inscriptions de Boybeypunari, semble avoir, ici et dans Boybeypunari IV, II D et III A(?), la forme [signe]; dans Boybeypunari IV, III C, il aurait la forme [signe].

7) Une restauration du signe [hiéroglyphe], [*d*]*u*-, serait ici très incertaine.

8) A la forme verbale *s*(*à*)-*k*(*a*)-*va-li-s*(*à*)-*tá*, 3e pers. sg. prés., comparer la forme *s*(*à*)-*k*(*a*)-*tá-li-s*(*à*)-*va* de Boybeypunari IV, I D (p. 150), où les deux signes *tá* et *va* semblent être mal placés, par une erreur du scribe; la première forme, en *-sta* (voir

(...?) (??)[1])
-me-nà (...?) *-s*(??)[1])
(? = *ja-e-tà*?)[9]) j'étais entré[10]) — (dans?).....[1])

Col. II. Côté D:

su/a-ma-na-u(?)[2])[3]) *e-va á-pá*(?)[4]) *va-ma-ja ar-ḫà*
j'étais venu(?)[3]), alors ceci(?)[4]) j'avais ouvert(?) (avec) la clef(?) — et (laquelle) j'avais fait sortir(?)[5])

(?)[6]) (?)[7])
-lu-u(?)[2])*-ja-v*(*a*)$_1$(?)*-va-u*(?)[2])[5]) *á-te-n* ^dieu^ *já*[8]) (?)[6]) *-pa*(?)[7])
(cette) image(?) de la déesse *Kupapas* de(?)[8]) la ville[6]) (et?) du(?) bassin(??)[9])

IHH 89), est sans doute à préférer à la seconde. Le verbe *s(à)-k(a)-va-li-s(à)-tá* désigne certainement ici une action hostile, destructrice. Ne pourrait-on lire ce verbe *skvalista*, et rappeler le verbe grec σκύλλω «écorcher, dépouiller», dérivé d'un indo-européen **sqe̯u̯el-*, **squel-*, **squl-* (voir Boisacq, Dict. étym. de la langue grecque 880 et 881), forme élargie de **sqe̯u̯e-* «couper, séparer», lui-même forme élargie de la racine **seq-* «couper»? Cf. aussi gr. σκῦρος «éclats de pierre», lat. *secūris* «hache», v. sl. *sekyra* «hache», lat. *secula* «faucille».

[9]) Malgré le signe (non , *já*; cf. IHH 46), le pronom *ja-e-tà* ne peut être ici que le datif-locatif sg. du pronom relatif *jas*.

[10]) Pour ce verbe, voir IHH 222, n. 5.

[1]) La restauration de ce passage est très incertaine.

[2]) Ou *ḫà*?

[3]) Pour le verbe *su/a-ma-na-u*(? *ḫà*?), voir ci-dessus, p. 141, n. 4.

[4]) Pour *á-pá*(?) (lu auparavant par moi *á-nú*) voir IHH 97 et suiv. Ce mot ne pourrait-il être ici une forme plus complète et orthotonique (cf. le pronom *apas*, *pas*) de la particule enclitique *-pa* «puis; et»? Ou bien s'agirait-il ici d'un préverbe *apa*, comparable au nésite *appa* «derrière, après, re-», etc.?

[5]) Le verbe *ar-ḫà* *-lu-u*(? *ḫà*?)*-ja-v*(*a*)$_1$(?)*-va-u*(? *ḫà*?), peut-être «j'avais fait sortir(?)», semble s'opposer au verbe *e-ta-n* *-tà* «ils ont introduit dedans», traité dans IHH 240, n. 8.

[6]) Moins probablement (?), «du(?) pays». Cf. le fragment de Carchemish, cité ci-dessous, p. 146, n. 7.

[7]) Ou bien (voir la traduction donnée ci-dessus), mais il faudrait alors admettre que ce signe aurait ici une forme un peu plus haute qu'ailleurs? Cf. le fragment de Carchemish, cité ci-dessous p. 146, n. 7.

[8]) Pour *já* = «de(?)», voir IHH 271, n. 9.

[9]) Voir n. 7.



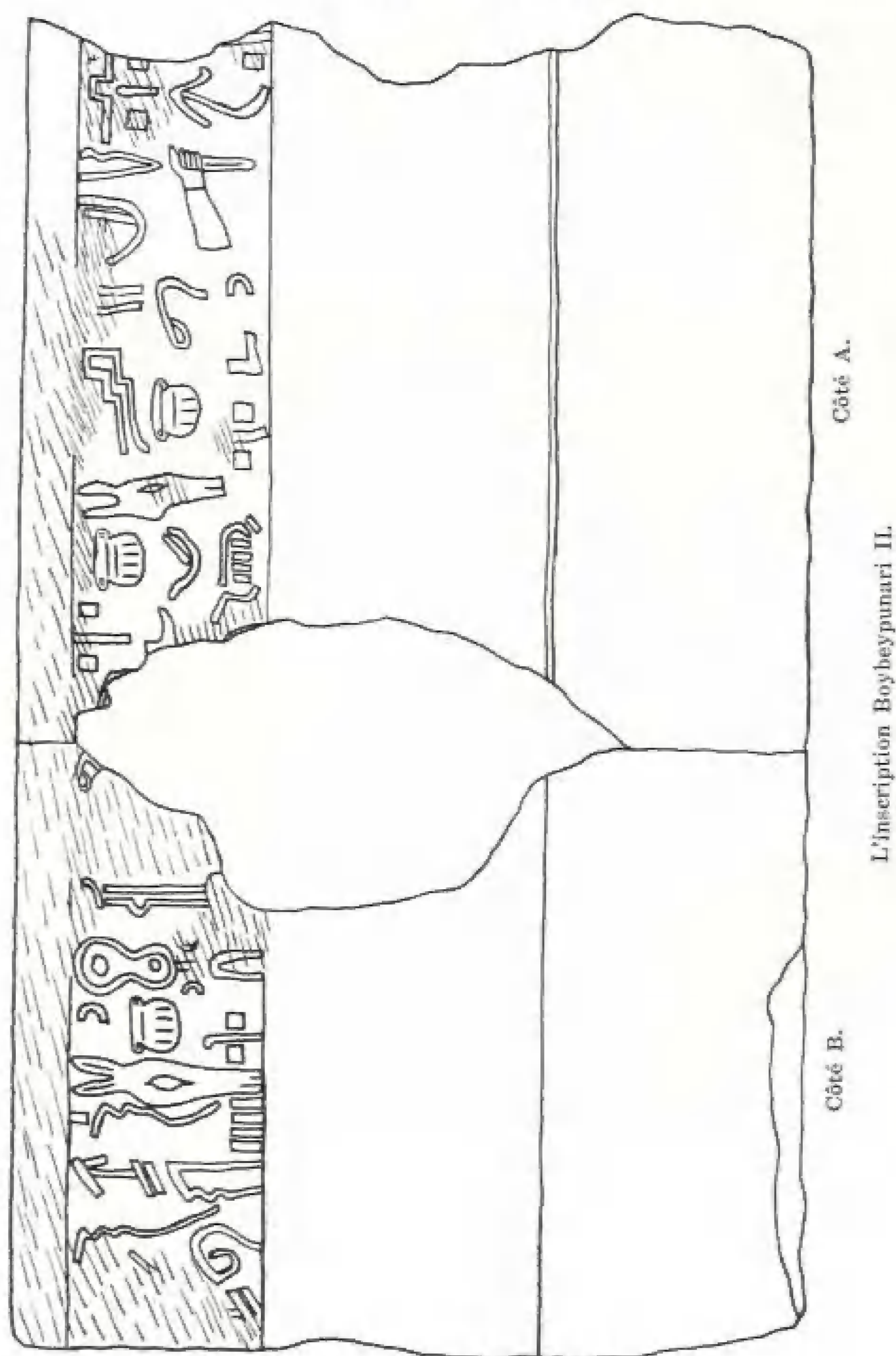
L'inscription Boybeypunari II, Côté A.



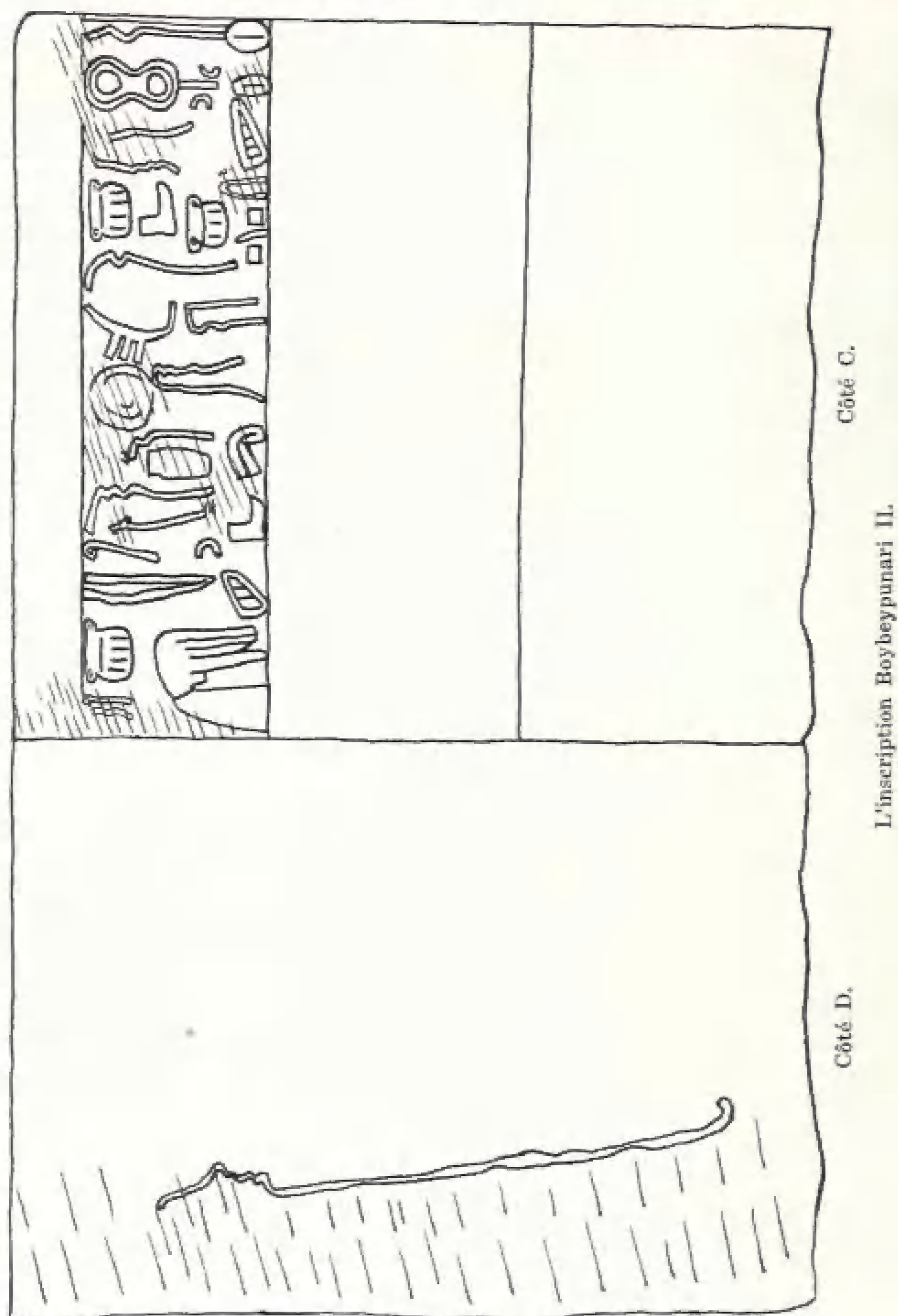
L'inscription Boybeypunari II, Côté B.



L'inscription Boybeypunari II, Côté C.



L'inscription Boybeypunari II.



L'inscription Boybeypunari II.



L'inscription Boybeypunari III, Côté A.



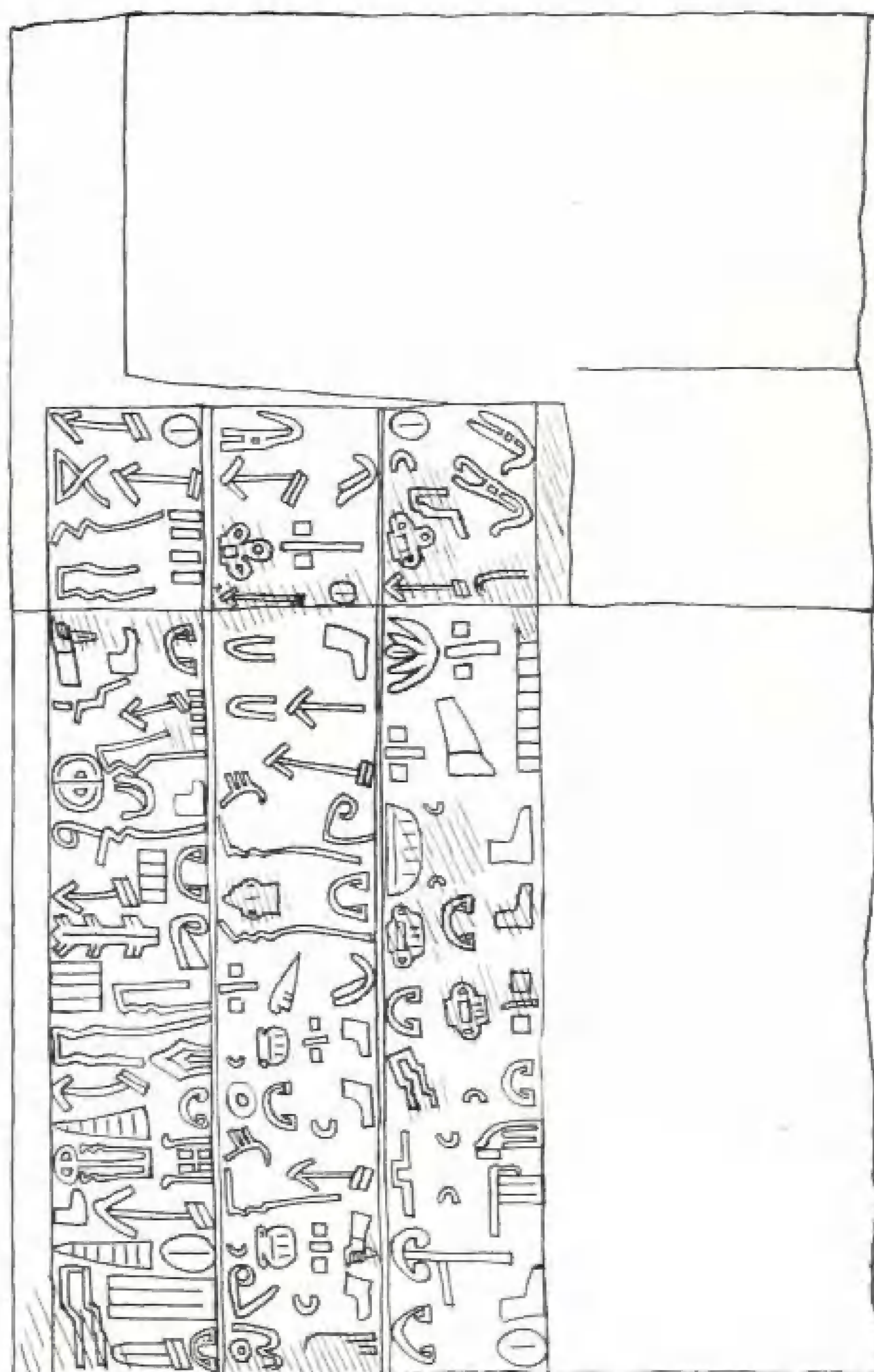
L'inscription Boybeypunari III, Côté B.



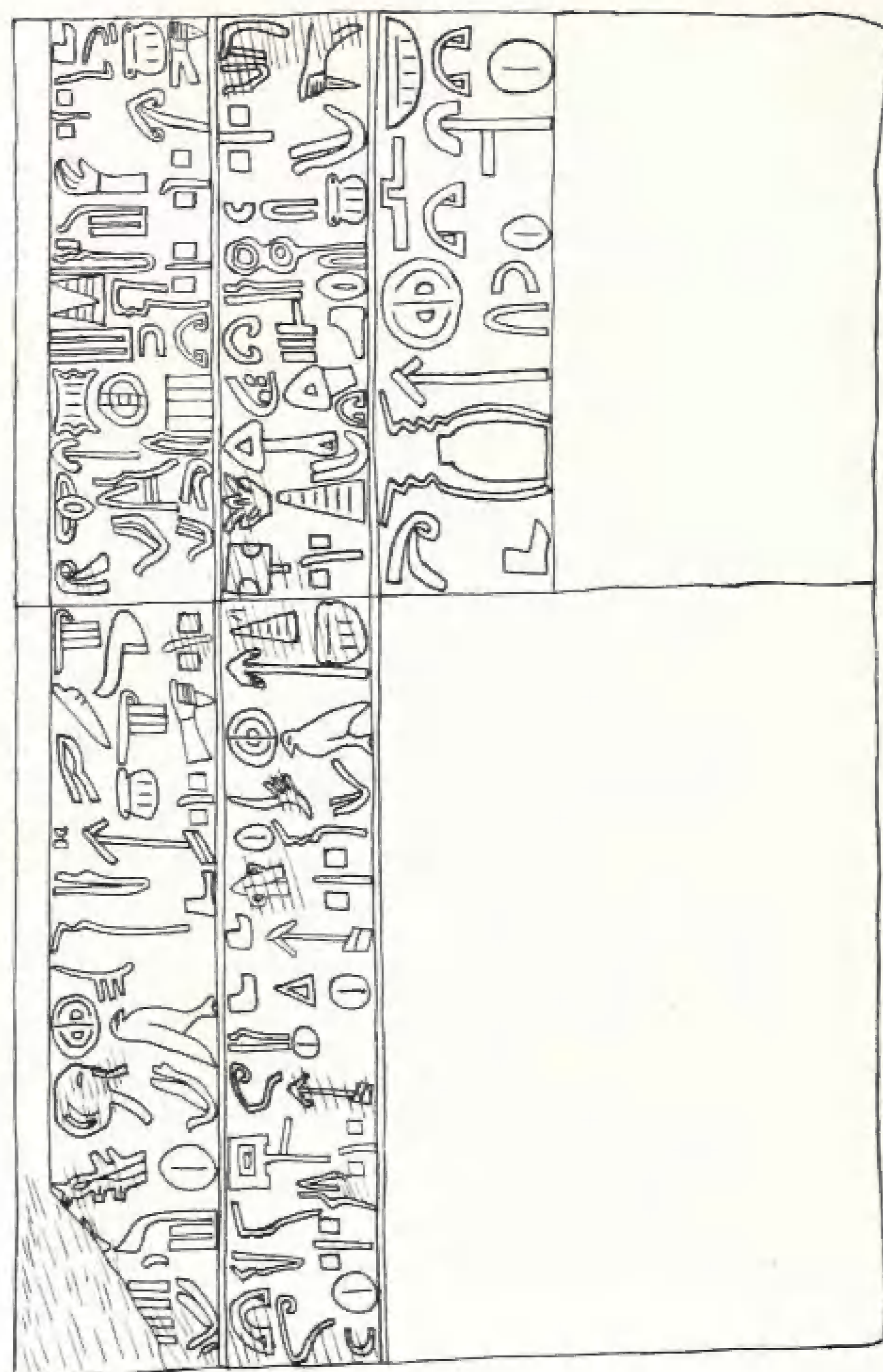
L'inscription Boybeypunari III, Côté C.



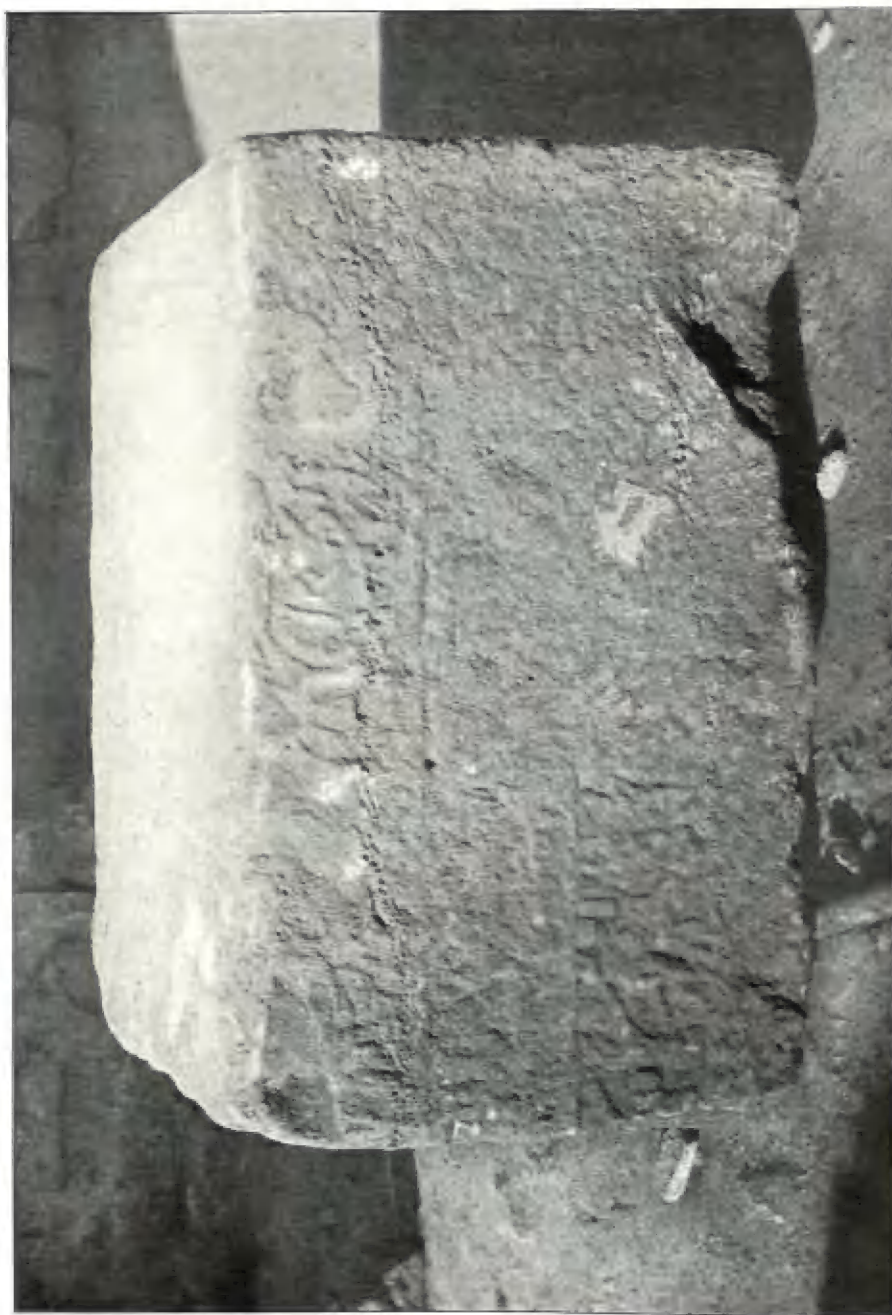
L'inscription Boybeypunari III, Côté D.



L'inscription Boybeypunari III.



L'inscription Boybeypunari III.



L'inscription Boybeypunari IV, Côté A.



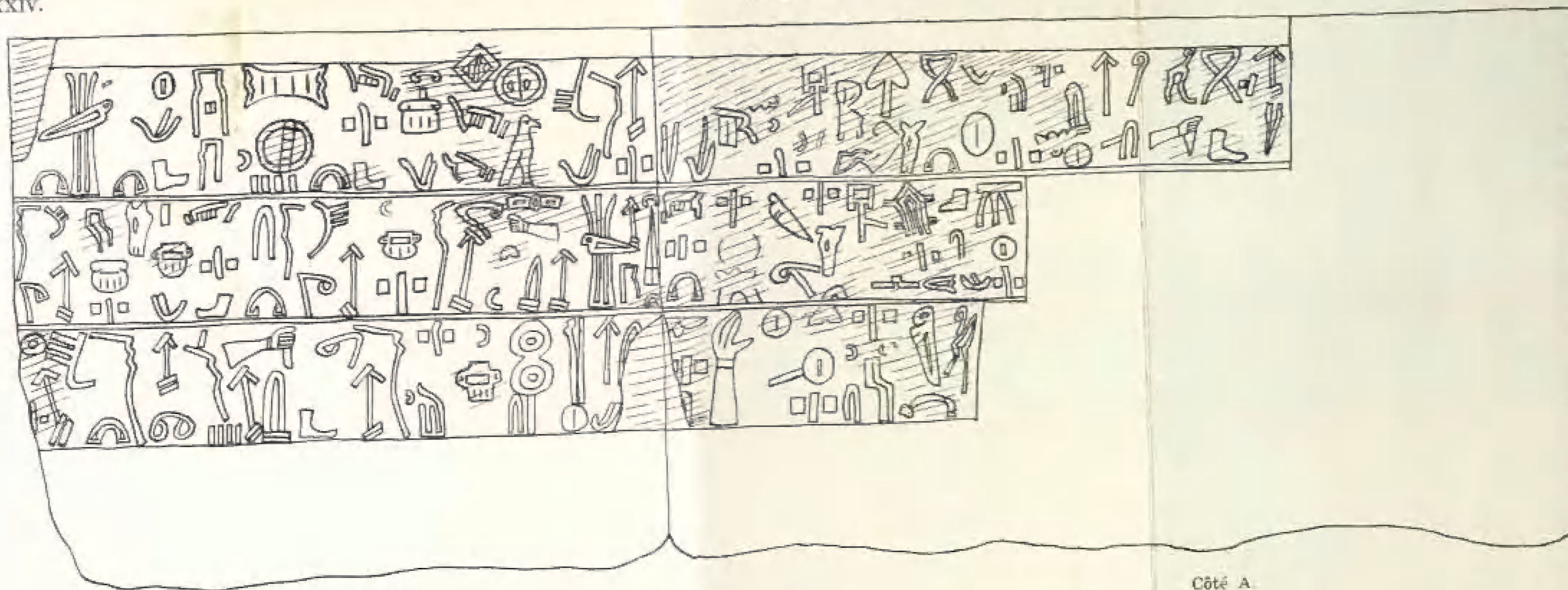
L'inscription Boybeypunari IV, Côté B.



L'inscription Boybeypunari IV, Côté C.

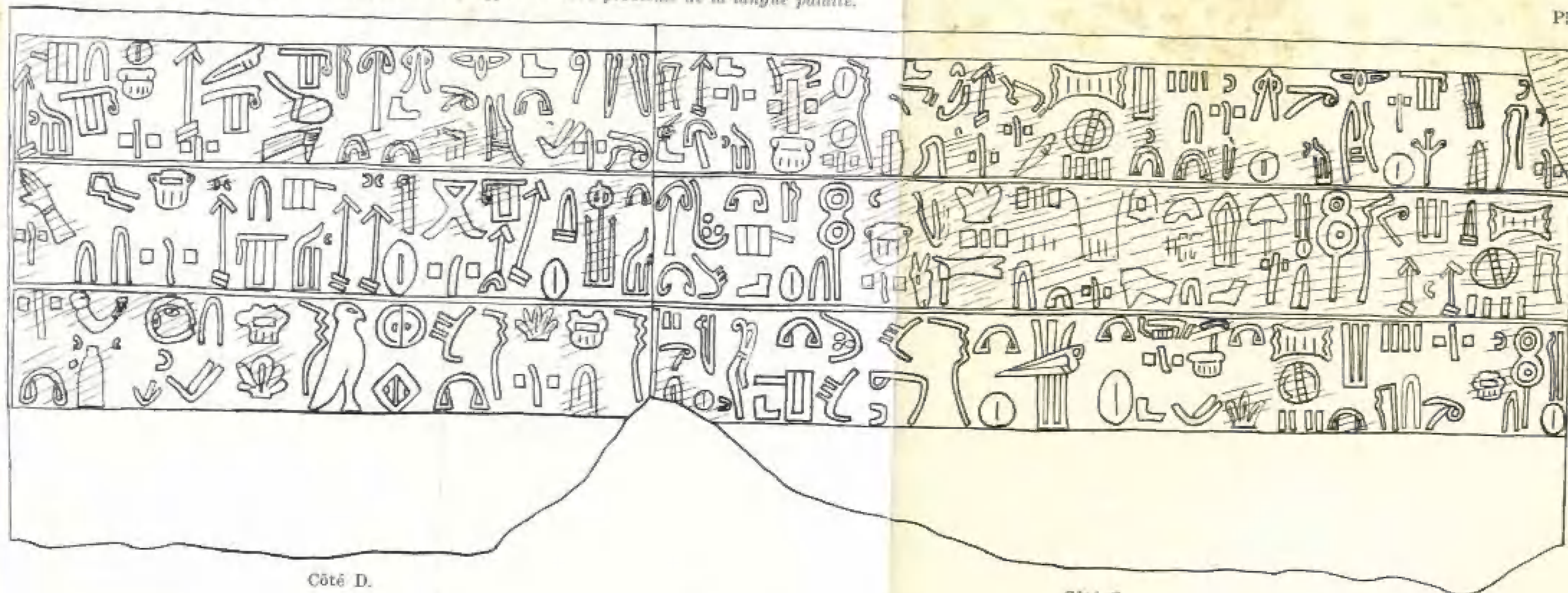


L'inscription Boybeypunari IV, Côté D.



Côté B. Côté A.

L'inscription Boybeypunari IV.



L'inscription Boybeypunari IV.

Côté C:

-va-sá--n[1]) já-s -tè-(?tú??)-sa-ve$^{(r)}$-tà[2]) ar-ḫà -a na-a-pa-

de la ville de -vas[1]), qui (la) broiera(?) (dans) le devant(?)[2]), ou(?) la

Côté B:

va-n e-la$_2$$^{(r)}$(?)-tá[4]) [5])-[s]u/a$_1$(?)[3])-ma-na-tà na-pa-va-tá á-te-ja[6])

[fe]ra venir(?) en haut(?)[4]) au soleil(?)[5]), ou(?) changera(?)[7])

-su/a-na-tà[7]) na-pa-va-tà va-li-n[8]) á-va$_1$(?)-s á-te-ma-ja[6]) a-i-a-tà

l(es) image(s)(?)[6]), ou(?) fera l(es) image(s)(?)[6]) pourvue(s)(?)[8]) d'inefficacité(??),

Côté A:

(?) (?) (?)[9])

ja(?)-u(?ḫà?)-pa(??)[9])-va-ja-nà-n[10])

qu'on mette[11])

---

[1]) Je considère le mot -va-sá--n comme un gentilice, dérivé du nom d'une ville -vas(? Cf. IHH 127, n. 5?), à l'aide du suffixe -sa-, qui, ici comme ailleurs, dans les langues «hittites», aurait une fonction possessive.

[2]) Pour le mot -tè(?)-sa-ve$^{(r)}$-tà, voir ci-dessus, p. 139. n. 9. Une lecture -já(?)-sa-ve$^{(r)}$-tà nous forcerait à supposer qu'un te- serait encore caché dans l'idéogramme ; mais voir aussi p. 135, n. 1.

[3]) Une partie de ce signe seulement est visible.

[4]) Le contexte semble réclamer la traduction «en haut(?)», pour e-la$_2$$^{(r)}$(?)-tá. Sur la racine ela- «haut(?)», d'origine sémitique peut-être, voir IHH 97, 302, n. 6, 303, I (i-la-ta[?] = «sur»?) et 308, n. 2. Cf. aussi l'assyro-babyl. elâti, pl., «les (choses) supérieures». Bien entendu, il pourrait s'agir, en -ta-, d'un suffixe «hittite»-hiéroglyphique. Voir encore ci-dessous, p. 153, n. 3.

[5]) Le sens de l'idéogramme n'est pas clair; il semble, en tout cas, que nous nous trouvions en présence d'un idéogramme pour «le soleil». [Cf. ci-dessous, p. 182, n. 4.]

[6]) Pour ce mot, voir p. 141, n. 8, et ici, n. 8.

[7]) Pour ce verbe, voir maintenant Archiv Orientální VII, 6, n. 5.

[8]) Pour la racine «hittite»-hiéroglyphique *val- «pourvoir(?) quelqu'un de», voir IHH 71, 141, n. 7. Le mot va-li-n, quoi qu'il soit à l'acc. sg., paraît se rapporter à l'acc. pl. á-te-ma-ja, qui, en cet endroit et en d'autres encore, semble un *plurale tantum* (cette remarque ne s'appliquerait-elle pas aussi au mot plus simple á-te-ja, de la proposition précédente?).

[9]) D'après la photographie de la pl. XXIV, une lecture (?) (?), sa/u(?)-sa$_2$(?)- serait-elle également possible? Mais une des autres photographies dont je dispose ne serait guère favorable à cette lecture. S'agit-il ici peut-être d'une variante du signe , pa, ou bien d'une variante du signe , du? Cf. aussi p. 146, n. 1.

Col. III. Côté A: (?) (?)[1]) (?) Côté B:

u(?)[2])-*nà-na-n*[3]) *su/a₁*(?)-*pa*(?)[1])-*ja*[4]) *a*(?)-*sá-va-ù*(?)-*va-tu*[6]) -*tà-pa-sa-tà-s*[7])-*pa-va-n*(*á*)-*na-s*[8]) -*ta-sà-já*(r)-

un tel[5]) ....[3]) (dans?) ....[4]), puis (le dieu principal?) du bassin(?)[7]) et (le dieu principal?)

---

[10]) Il n'est pas sûr que l'on puisse considérer *ja*(?)-*u*(? *ḫà*?)-*pa*(?? *du*??)-*va-ja-nà-n* comme un pronom signifiant «un tel(?)», ce que semblerait recommander le contexte. Quant à l'insertion des particules dans ce mot, on pourrait se référer, par ex., au pronom *jàpavas* (IHH 38).

[11]) Dans le verbe *a*(?)-*sá-va-ù*(?)-*va-tu* (cf. IHH 18, etc.), le suffixe verbal -*va*- semble redoublé.

[1]) Moins probablement (?), *du*(?). Cf. p. 145, n. 9.

[2]) Ou *ḫà*?

[3]) On attendrait ici des expressions pour «malfaiteur, criminel», etc. Pour un nom propre , *u*(r)(? *ḫà*(r)?)-*nà-a-nà* dat.-loc., voir IHH 143, III 7, et cf. ibid. 147, II 10.

[4]) Le mot *su/a₁*(?)-*pa*(?)-*ja* ne pourrait-il être rapproché de la racine hittite-cunéiforme *suppi*- «pur», de sorte qu'il pourrait signifier à peu près «(la place de?) purification»?? Mais la lecture de ce mot n'est pas très certaine; cf. n. 1.

[5]) Voir ci-dessus, n. 10.

[6]) Pour ce verbe, voir ci-dessus, n. 11.

[7]) Ou bien — comme nom propre — -*Tà-pa-sa-tà-s* = «le (dieu) *Tapasatas*», ainsi appelé, du nom du «bassin(?)», -*tapasas* (pour ce mot, voir IHH 69, n. 4)? Il s'agirait probablement ici du dieu *Santas*(?), souvent désigné par les mots: «le dieu *Santas*(?) du *tapasas*» (voir ibid.). A propos du suffixe -*ta*-, de *tapasatas* «(dieu) du *tapasas*, du bassin(?)», on pourrait peut-être rappeler le suffixe indo-européen -*tā*-, qui se rencontre dans des mots tels que gr. ἀγρότης «campagnard» (dérivé de ἀγρός «champ»), οἰκέτης, οἰκότης «membre de la famille; domestique» (dérivé de οἶκος «maison»); voir Brugmann, Grundr. d. vgl. Gramm. d. idg. Spr., 2. Aufl., II/1, 417. Le même suffixe se retrouve aussi, avec la même fonction, dans le mot suivant, -*ta-sà-já*(r)-*tà-s*, dont il sera question, p. 147, n. 1. Le suffixe -*sa*-, à fonction possessive, est contenu dans le mot parent -*tà-pa-sa-sá-i* «dieux du bassin(?)» (d'après Meriggi, dans Rev. hitt. et as. 15, 246: «dieux de libation») de IHH 291, à côté de -*ta-sà-já*(r)-*sá-i* «dieux du vestibule(?)» (ainsi devons-nous lire ici; voir la photographie, dans Rev. hitt. et as. 15, pl. 13, et l'autographie de Meriggi, ibid., pl. 11; ma lecture de IHH 291 se fondait sur une copie mise à ma disposition par M. Delaporte). Voir encore un passage parallèle, qui se trouve dans l'inscription d'un fragment de Carchemish (actuellement au Musée d'Ankara, et que je me propose d'éditer): (?)... -*sa*[-*sá*?]-*a-i* -*j*[*á*](r)-*a*(?)-*sá-i* ....(cf. Meriggi, Bauinschr. 70). [Voir maintenant ci-dessous, p. 187.]

[8]) Les mots enclitiques -*pa-va-n*(*á*)-*na-s* sont-ils à décomposer en -*pa* + -*va* + -(*a*)*n*, «le» (IHH 87), + -*nas* «à nous» (cf. IHH 249, n. 11; à considérer ici comme *dativus commodi*?)?

Côté C:

tà-s[1])-*u*(?)[2]) du vestibule(?)[1])

-*s*(*a*)-*u*(?)[2]) -*já*(*r*)-*s*(*a*)-*u*(?)[2]) -*na-a-i* -ta_2-*tà*[3]) et les (autres?) dieux du bassin(?) et du vestibule(?) nous (??=-*na-s*?)[4]) le (=*n* de *ná*?)[4]) feront dévorer(?)[5]).

Contenu de l'inscription Boybeypunari III — *Panamuvatas*, prince « hittite »-hiéroglyphique, offre aux mânes de son père *Ajames*, « chef de la ville de *Sutu* (= Sutéens?) et *Kuśta* (?= Ḳutéens?) », des tables d'offrandes. On place aussi, dans le même sanctuaire(?), semble-t-il, une inscription(?) de *Turumes*, grand-père ou bisaïeul de *Panamuvatas*. Quiconque détruirait cette inscription(?), ou l'image(?) de la déesse *Kupapas*, de la ville de -*vas*(?), qui a été apportée là, d'un autre(?) sanctuaire(?), et mise dans le « devant(?) » du sanctuaire(?), ou bien l'en ferait sortir, ou bien changerait(?) les images(?), etc., celui-là serait mis dans le ..... Le dieu du « bassin(?) » (*Tapasatas*?) et le dieu du vestibule(?) (*Tasajâtas*?), ainsi que les autres dieux du « bassin(?) » et du vestibule(?), le feront dévorer(?).

Boybeypunari IV.

Voir, pl. XXXIV et XXXV, l'autographie de cette inscription, fort endommagée et difficile à lire, et les photographies des pl. XXX—XXXIII. Je ne présente la copie et la traduction de certains passages de cette inscription, que sous toute réserve.

Col. I. Côté A: (?) (?) (?)[5]) (?)[6])

ja-e-v[*a*?] (?)-*tà* $^{d(?)}e_2$(?)[5])-*tá* $a^{(r)}$-*i*-*ā*(?)[6])-*u*(?)[2]) Cette table(?), je (l')ai mise(?) dedans(?) et(?) je l'ai

---

[1]) Ou bien — comme nom propre — -*Ta-sà-já*(*r*)-*tà-s* « le (dieu) *Tasajâtas* », qui serait ainsi appelé, du nom du « vestibule(?) », -*tasajâs*? Cf. aussi -*tasajâsai*, etc., p. 146, n. 7. Ce mot ne serait-il point apparenté au mot -*tesavêta* « le devant(?) », traité p. 139, n. 9? Sur un nom plus fréquent, pour le « vestibule(? tombeau??) », voir surtout IHH 211 et suiv., 296, n. 9 (cf. 291, n. 4), etc.

[2]) Ou *ḫà*?

[3]) Au sujet de la terminaison -ta_2-*tà* de la forme verbale -ta_2-*tà*, 3e pers. pl. prés., voir aussi la forme -*u*(? *ḫà*?)-*tà-a-tà*, dans IHH 140, 1 8—9. Ne pourrait-on rappeler ici des formes nésites médio-passives du prét., en -*tat*(*i*) (3e pers. sg. prét.), -*ntat*(*i*) (3e pers. pl. prét.), telles que *kittat*(*i*), *kišantat*(*i*), etc.?

[4]) Voir p. 146, n. 8.

[5]) Ou bien simplement , e_2?

[6]) Ou bien , *a*?

(?) (?) (?) (??) (?)... (?)... (?)...... (?)

va(?)-*n*(?) *ta*(?)-*va*-*nà*(??)-*u*(?)[1])[2]) (?)...-*s*(?)... *ta*(?) *já*(?)...... (?)

..............................[2]) La table(?) .... clef(?)

... (?) ..... (??) .... Côté B: (?)

...*na*(?) *va*......*sà*(??)......*n*....-*e* *ja*-*va* *á*-*te*-*n* dieu -*Ku*(?)

.... Cette image(?) de la déesse *Kupapas*,

(?)

mu-*u*$_1$(?*ta*$_1$?) (?) [1]*Pa*-*nà*-*mu*-*va*-*tà*-*s*[3]) *Tu*-*ru*-*me* -*na*-*s*, *u*(?)[1])-*nà*-
moi, le grand(?)[3]) *Panamuvatas*,[3]) petit-fils (? arrière-petit-fils?)[4]) de *Turumes*, prince,....

(?) Côté C: (?)[5])

tà - *s*[4]) *ȷ*(?) - *s*[6]) -*va*-*na*-*s*$_1$ (?)[5]) -*a*-*sà*-*ú*(?)-*va*-*u*(?)[1]) *du*-*pá*-
de *Ḫattusilis*(?),[6]) je (l'y) ai mise (et) pourvue(?) d'une

---

[1]) Ou *ḫà* ?

[2]) Cf. IHH 162, n. 9 ?

[3]) Le nom de l'auteur de l'inscription, *Panamuvatas*, semble précédé, ici et Col. III C (p. 153), d'un baldaquin (= «grand»).

[4]) Pour ce mot, voir ci-dessus, p. 136, n. 7.

[5]) Moins probablement (?).

[6]) Il ressort des fouilles de la Deutsche Orientgesellschaft à Boghazkeui, en 1934, que l'idéogramme doit être lu *Ḫattusilis* — ceci d'après les avis que MM. Bittel et Güterbock ont bien voulu nous communiquer verbalement [voir maintenant les articles de ces deux savants, dans Mitt. d. deutsch. Orient-Ges. 73 (1935), 13 et suiv.]. Si cette hypothèse est juste, il s'agirait probablement ici du grand-roi hittite-cunéiforme *Ḫattusilis* III (ca. 1290—1260 av. J.-C.). Nous pourrions donc faire remonter approximativement les inscriptions de Boybeypunari à la première moitié du 13e siècle av. J.-C. Ces inscriptions nous donneraient ainsi le premier synchronisme entre les rois ou princes «hittites»-hiéroglyphiques et les grands-rois hittites-cunéiformes, ce qui serait d'une importance capitale. Nous ignorions, jusqu'à présent, quels pouvaient être les rapports historiques de ces deux catégories de rois hittites. Il faudrait conclure, de nos inscriptions, que les rois ou princes «hittites»-hiéroglyphiques ont été, en partie au moins,

(?)[1])

t(a)₂-ta-va₁(?)-u(?)[2])[3]) *na-va-e(?)*[1])[4]) *me-a-s ve-na-s Tu-ru-me ta₁(?)-va-*

inscription(?)[3]). Que l'offrande(?)[5]) de mon maître *Turumes*

(?) (?) (?) (?) (??) (?) (?) (?)[8])

li-ja-va(?)[5]) *su/a(?)-nà(?)-s₁(?)-tà-ta₁(?)-e(??)*[7]) *á-u*$^{(r)}$*(?)*[8])*-u(?)*[2])*-va(?)-ta₁(?)-*[6])

ne[4]) soit pas changée(?)[7])! ....

---

contemporains aussi des grands-rois cunéiformes de la dynastie de *Suppiluliumas*. Il s'ensuivrait également que les princes hiéroglyphiques étaient, en ce temps-là, vassaux des grands-rois cunéiformes; cf. p. 152, n. 1. Il n'est sans doute pas indifférent de souligner que les premières inscriptions de ce genre ont été trouvées, non au sud-ouest de l'empire de Ḫatti, comme on aurait pu s'y attendre (cf. IHH 14 et suiv., Arch. Orientální VI, 403 et suiv.), mais au sud-est dudit empire, en Syrie du nord, dans la Commagène. Ce fait s'accorde très bien avec le tableau de la dispersion de ces inscriptions, en Syrie et en Asie Mineure: en effet, la plupart des inscriptions a été trouvée dans le nord de la Syrie; voir déjà IHH 13 et cf. la carte, dans Götze, Kleinasien 164. C'est donc dans le nord de la Syrie que semble se trouver le centre des inscriptions «hittites»-hiéroglyphiques. Sur ces questions, voir encore ci-dessous, p. 155, 175 et suiv. — Quant à la forme du nom qui nous occupe, il faut voir un génitif dans -*s* (ici même, et Col. III C), de même que dans -*ja-s₁* (Col. II B).

[1]) Moins probablement (?), -*n*(?).

[2]) Ou *ḫà*?

[3]) Pour ce passage, voir ci-dessus, p. 143, n. 5.

[4]) Le *na-*, de *na-va-e*(?), est, me semble-t-il, à considérer comme négation (voir IHH 98).

[5]) Le mot *ta₁(?)-va-li-ja-va*(?) semble être un substantif dérivé de la racine **ta-vali/a-* «(faire) entrer», dont nous avons parlé dans IHH 222, n. 5. Un sens tel que celui de l'assyro-babylonien *erbu* «rentrée, revenu, impôt» (cf. *erēbu* «entrer») semble également bien convenir ici. S'agirait-il d'une offrande faite jadis par *Turumes* (cf. le contenu de l'inscription Boybeypunari III, p. 147), et qui aurait été ensuite placée à l'intention de *Turumes*, dans ce même sanctuaire(?) où des sièges et des tables lui ont été dédiés? Si cette interprétation du mot est juste, la lecture *ta₁* attribuée au signe — qui remplacerait ici le signe , *tà*, de IHH 222, n. 5 — se trouverait ainsi confirmée.

[6]) Un , *mu* semble ici improbable.

[7]) Si notre lecture de la forme verbale *su/a(?)-nà(?)-s₁(?)-tà-ta₁(?)-e(??)* est juste, cette forme serait à dériver du verbe **suna-* (= peut-être «changer»; moins probablement «brûler»), traité dans Arch. Or. VII 6, n. 5. N'aurait-on pas ici une forme de la 3e pers. sg. en *-sta-*, prolongée par un médiopassif *-t(a)₁(?)*? Cf. p. 147, n. 3.

[8]) Ou *ḫà*$^{(r)}$?

va(?)[1])[3]) *pa-tà-va-ta-ja já-s_1* -*tà-*
......[3]) Qui prendra(??) ceci dans le

Côté D:

e(?)[2]) *ta_2(?)*[2]) *e-va*[2]) -*n(u/à)(?)-*
devant(?), puis(?)[4]) qui[5])

tà-s[2])[8]) *du-pá-t(a_2)-ta(?)*[6])-*va_1(?)-tà-s*[9]) *já-e-s*[10]) *s(à)-k(a)-tá-li-s(à)-va*[7])
endommagera (? fendra?)[7]) les(?) ....[8]) inscriptions(?),[9])

ja-u(?)[12])-*pa-va a-sà-ve*[(r?)][11])-*ta-ja*
puis prendra(?)[13]) ces

---

[1]) Le signe , -*va* me semble ici assez probable.

[2]) Moins probablement: (?)-*ta_2(?)-e* -*va-n(u/à)(?)-tà-s*; en ce cas, le «puis(?)» de la traduction serait à supprimer.

[3]) Le mot *á(ā)-u*[(r)]*(?)-u(?)-va(?)-ta_1(?)-va(?)*, qui représente peut-être une proposition complète, rappelle un peu le verbe -*e-u(?)-a*[(r)]-*tà* «il dit» (IHH 130, I 8—9, 134, I 6—7); cf. aussi -*u*[(r)]*(?)-á(?)-va* (IHH 188 VII)? Si cette lecture est juste, ne pourrait-on donner à ce verbe la traduction: «(ainsi) est-il dit!»?? Cf. ci-dessus, p. 141, la fin de Boybeypunari II C?

[4]) Voir n. 2.

[5]) Le pronom relatif *já-e-s*, à côté de *já-a-s*, *já-s* (IHH 37), serait à rapprocher du pronom démonstratif *ja-e-s*, à côté de *ja-s* (IHH 24). L'origine de cet -*e*- devrait être cherchée dans le datif *jaëta*; cf. les datifs pronominaux nésites tels que *apêdani*, *kuedani*, etc. (IHH 36). Notons cependant qu'une lecture *já-s-e* serait peut-être également possible quoique la première lecture semble être plus probable, d'après la photographie de la pl. XXXIII.

[6]) Moins probablement (?), -*va(?)*-.

[7]) Voir p. 143, n. 8.

[8]) Le sens du mot -*n(u/à)(?)-tà-s* (cf. n. 2) n'est pas clair; cf. le passage parallèle de Boybeypunari III, I C et D (p. 143). S'agit-il ici d'un qualificatif du mot suivant (acc. pl. en -*as*?? Cf. IHH 77, 78, 269, n. 7, 280, n. 10)? Cf. aussi IHH 205, n. 2, p. 244, III et d'autre part p. 131, III 13, 146, I 9 (et p. 139, IV 28, 40?)?

[9]) Sur ce mot, voir ci-dessus, p. 143, n. 5. Il est malaisé de déterminer à quel cas ce mot se trouve ici (acc. pl.??).

[10]) Sur ce pronom, voir n. 5.

[11]) L'«épine», [(r)], n'est pas certaine.

[12]) Ou *ḫà*?

[13]) Ce verbe (?)-*va-a*, qui signifie «il prend, prendra», est sans doute à distin-

Col. II. Côté D:

(?)-*va-a*[2]) *ná-a-pa-va* [1]) *ja a-sà-ve*[(r)]*-ta-ja* *ja-e-u*(?)[3])
sièges, ou(?) qui (*já-s*) broiera(?) ces sièges et ces

Côté C:

-va-sà-i -sa[4]) *ja-ā-u*(?)[3]) *kú*(?)*-sa-ta*[5]) *já-s* *-te-sa-ve*[(r)]*-*
tables[4]) et ce(s) cadeau(x)(?)[5]),

tà ar-ḫà *-a na-pa-va-ta*(?) *e* (?)[6]) *- tá*(?) (-) *sá*(?) *- va*(?)(-)*va*(?) *me*(?)*-*
dans le devant(?), ou(?) . . . .

a(?) *- s* (?) . . . . *va*(?) . . . *tá* (?) *- s* (?) . . . *a*(?) *tú*(?)[7])*-tà-já*(?)*-va*(?) *ar*(?)*-ḫà*(?)
de(?) mon(?) . . . ., dans(?) le vestibule(?), broiera(?)

Côté B:

(?)*-a*(?) *á*(?)*-ma*(?)*-ja*[8]) *vé-na-ā-ja*[8]) *Tu-ru-me-s*, *á-te-ma-ja ná-pa-*
l'image(?) de mon(?)[8]) maître[8]) *Turumes*, ou(?)

---

guer du verbe -*tu*(*va*)-, probablement « mettre, présenter » (voir IHH 161, IV, 187, V, 218, II, ci-dessus, p. 6, I, 143, C, puis ci-dessous, p. 153, n. 8, et Meriggi, Bauinschriften 162). Voir aussi -*va-a* « enlève », IHH 196, I et cf. ci-dessous, p. 153, n. 13.

[1]) Ou, simplement, ?

[2]) Voir p. 150, n. 13.

[3]) Ou *ḫà*?

[4]) Le mot -*va-sà-i-sa* nous donne la lecture du mot « hittite »-hiéroglyphique pour « table »; une lecture -*va-sà-ja* (?) me semble moins indiquée. Cf. par ailleurs l'inscription Boybeypunari I, D ?

[5]) Pour le mot *kú*(?)*-sa-ta*, cf. IHH 224, n. 7. L'alternance des signes , *ku* et , *kú*(?), dans ces mots, semble confirmer ma lecture en *kú* de ce second signe.

[6]) Ou bien , *nu*?

[7]) Ou bien , *tá*? ?

[8]) L'original présente ici le pluriel: *á*(?)*-ma*(?)*-ja vé-na-ā-ja* « de mes maîtres », évidemment *pluralis majestaticus*. Cf. p. 152, n. 1 et p. 153, n. 11.

(?)
va-ta ¹*Pa-nà-mu-va-tà-a-s á-te-ma-ja na-pa-va á-ma-ja*[1]) (?) -
broiera(?)[2]) l'image(?) de *Panamuvatas*, ou(?) le . . .[3]) de(?) mes[1])

(?) Côté A: (?) (?) (?) (?) . . .

su/a-na-ā-ja[1]) *-ja-s₁*(?) *-s* (?) *mu*(?)*-va*(?)*-s*(?)[4]) *va*(?) . . . *-li-*
soleils(?)[1]) *Ḫattusilis*(?), grand-roi, fort(?)[4]), —[5]) . . . . . .

(?) (?) (?) (?) (?) (?) (?) (?) (?) (?)
ta₂ va-ta(?) *- s* (?) (?) (?) (?)*-va*(?)*-la* (?) *- tà*(?)*-a*(?)*-n*(?)[6])
. . . . . (avec?) la clef(?), l'entrée(?)[6]) du(?) vestibule(?)

(?)[7]) (?)
(?)[7])*-u*(?)[8])*-va*
j'ai(?) ouverte(??),

---

1) Les mots *á-ma-ja* (?) *-su/a-na-ā-ja*, qui précèdent ici le nom du grand-roi hittite-cunéiforme *Ḫattusilis* III (voir ci-dessus, p. 148, n. 6), sont fort intéressants. Le mot *-su/a-na-ā-ja* semble précédé de l'idéogramme (?) , qui se compose du disque solaire ailé et du poing, emblème de la force (cf. IHH 158, n. 5). Je rapproche ce mot du titre bien connu des grands-rois hittites-cunéiformes ^ilu^*SAMŠÎ* «Mon ^dieu^ Soleil» (=«Ma Majesté»). L'idéogramme (?) signifie à peu près, selon moi, «Soleil fort», et la lecture phonétique de ces deux signes est sans doute à rapporter à la racine indo-européenne **su̯en-*, **sun-*, got. *sunnō*, v. h. a. *sunno*, etc., «soleil». Les mots «hittites»-hiéroglyphiques *amaja sunâja*, paraissent donc être l'équivalent «hittite»-hiéroglyphique du titre hittite-cunéiforme ^ilu^*SAMŠÎ* ^*sI*^, dont la lecture phonétique n'est pas encore connue (voir Friedrich, Staatsverträge II 139). Dans *amaja sunâja*, nous devons voir probablement un génitif pluriel: «de(?) mes soleils», *pluralis majestaticus* donc; cf. p. 151, n. 8 et p. 153, n. 11. Ces deux mots *amaja sunâja* «mes soleils» constituent sans nul doute une nouvelle preuve du caractère indo-européen de la langue «hittite»-hiéroglyphique. Pour un mot *su₂*(?)*-n*(*à*)*-nà-la-s*, dérivé peut-être de notre *sun*(*a*)*-* «soleil(?)», voir ci-dessus, p. 135, n. 5.

2) Ce verbe semble se trouver, dans notre texte «hittite»-hiéroglyphique, Col. III, Côté B, au commencement. Cf. n. 3.

3) = . . . *-a*(?)*-i-n* de Col. III B. Les mots qui précèdent, aux Col. II A et III A, sont peut-être intercalés ici *per parenthesin*; cf. aussi Boybeypunari III, I D — II D (ci-dessus, p. 144).

4) Pour *mu*(?)*-va*(?)*-s*(?) «fort(?)», cf. IHH 52.

5) Sur cette parenthèse, voir n. 3.

6) Pour ce mot, voir déjà par ex. IHH 175 VI, 205, IV, 222, n. 5, où les signes , *là*^(r)^ et , *là*, sont employés, au lieu du signe , *la*, de notre passage.

7) Ou bien , *sà*??

8) Ou *ḫà*?

Col. III. Côté A:

$^{d(?)}e_2^{(r)}$(?)-*li*[1])-*ta*$_1$(?)-*va*[3]) (?)[2]) -*a*(?)-*sa*(?)-*u*$^{(r)}$(?)[4])-*va-u*(?)[5])

en haut(?)[3]) je (l')ai mis(?)

(?)[6]) (?)[7]) (. . . . ?) Côté B: . . . . (?)

-*du*(?)[8])-*va-u*(? *ḫà* ?)[5]) (. . . . ?) . . . -*a*(?)-*i-n*[9]) *ar-ḫà* -*a* *na-pa-va-ta*

(et) présenté(?)[8]) (. . . . ?) —[9]), ou(?) broiera(?)

(?)[10]) (?) Côté C:

á-ma-ja[11]) *tá-tà-ā-ja*[11]) ^{I}*Á-ja-me-s á-te-s* (?)[10])-*ja-v*[*a*?] *ar-ḫà* -

les soleils(??) de l'image(?) de mon[11]) père[11]) *Ajames*,

a na-pa-va-ta$_2$ *me-a-s*$_1$ *ve-s* *Tu-ru-me-sa-s*(*á*) [12]) ^{I}*Pa-nà-mu-va-tà-*

ou(?) prendra[13]) l'image(?) de mon maître *Turumes* et du grand[12]) *Panamuva-*

---

1) Ce signe est ici tourné vers la droite.

2) Pour le signe (?), dont la partie gauche est d'ailleurs incertaine, voir p. 143, n. 6. [Ce signe appartiendrait-il, comme signe idéographique, à l'idéogramme qui est peut-être un peu plus prolongé, vers le haut, sur l'original, que sur mon autographie ?]

3) Pour $^{d(?)}e_2^{(r)}$(?)-*li-ta*$_1$(?) « en haut(?) », cf. ci-dessus, p. 145, n. 4.

4) Ou *ḫà*$^{(r)}$? ? Cependant le fait qu'ailleurs, dans cette forme verbale (voir par ex. IHH 163, V et 170, VI), les signes , *ú*(?) ou , *ù*(?) (IHH 155) sont employés, au lieu du signe de notre passage, semble recommander ici la lecture *u*$^{(r)}$ = *û*, pour le signe . Il semble moins probable de lire ici (?), *sa*$_1$(?), au lieu de (?), *a*(?) (cf. IHH 179, n. 8, 229, n. 19).

5) Ou *ḫà*?

6) Moins probablement (?), *la*(?).

7) Ou bien (?), *ā*(?)? En ce cas, un serait encore à restituer ici.

8) Pour ce verbe, écrit ailleurs avec le signe , *tu*, cf. ci-dessus, p. 150, n. 13.

9) Cf. p. 152, n. 3.

10) Une lecture (?), *u*(? *ḫà* ?) me semble peu probable.

11) A traduire littéralement: « de mes pères », et à interpréter comme *pluralis majestaticus*. Cf. p. 151, n. 8 et p. 152, n. 1.

III(?)[12])

III(?)[13])

s-u(?)[3]) -*s-u*(?)[3]) *á-te-ma-n(a)-te-sa-ve*[(r)]*-tà*[1])[d(?)]*nú*(?)[4])*-na ar-ḫà*
tas et de *Ḫattusilis*(?) dans le devant(?)[1]), (toi?),

(?)[5]) Côté D: [6])

-*ā*(?)[5]) *á-pa-a*[6])-*s(á)-va á-te-s* dieu *Ku-* *á-pa-a-sá-n*
Kupapas de cette image(?), tu(?) feras(?)[7]) dévorer(?)[7])

(?) (?)[8]) (?) (?)

(?)-*na-n*[9]) (?)[8])-*là*[(r)](?)-*va*(?)-*s(a)*[7])
sa personne(?)[9])!

Contenu de l'inscription Boybeypunari IV — Le prince *Panamuvatas*, petit-fils (? arrière-petit-fils?) de *Turumes* et vassal du grand-roi *Ḫattusilis* (III), dédie aussi à *Turumes* cette table et une image(?) de la déesse *Kupapas*, qu'il accompagne peut-être d'une inscription. Nul ne doit changer(?) l'offrande destinée à *Turumes*! Quiconque prendrait ces objets, placés dans le « devant(?) » du sanctuaire(?), quiconque endommagerait les inscriptions(?), prendrait ces sièges ou broierait sièges, tables et cadeaux(?), dans le « devant(?) », ou quiconque ..... et broierait, dans le vestibule(?), les images(?) de *Turumes*, de *Panamuvatas*, la statue(?) du grand-roi *Ḫattusilis* (III), les soleils(??) de l'image(?) d'*Ajames*, père de *Panamuvatas*,

---

[12]) Voir p. 148, n. 3.

[13]) Pour ce verbe, voir par ex. IHH 189, VIII (où il se trouve deux fois), 190, IX et cf. ci-dessus, p. 150, n. 13.

[1]) Pour ce mot, voir p. 155, n. 1.

[2]) Voir ci-dessus, p. 143, n. 6.

[3]) Ou *ḫà*?

[4]) Ou bien — avec Meriggi — *ap-pá*-? Voir IHH 218, n. 5, Meriggi, Bauinschriften 95 [et encore ci-dessous, p. 186, n. 3].

[5]) Voir p. 153, n. 13.

[6]) Moins probablement , *ā*.

[7]) N'aurions-nous pas ici le même verbe que dans IHH 164, VI et n. 2, mais pourvu du suffixe *-va-*? Le *s(a)* final pourrait être la désinence de la 2e pers. sg. prés.-fut. (voir IHH 89, 91).

[8]) La tête de ce signe est très douteuse. S'agirait-il ici du signe ?? Mais voir IHH 190, IX et 275, V.

[9]) Pour ce mot, voir IHH 190, IX et 274, n. 11. Dans notre passage, le mot en question se termine en *-na-n*.

ou quiconque prendrait les images(?) de *Turumes*, de *Panamuvatas* et de *Ḫattusilis* (III), dans le « devant(?) »,[1]) serait anéanti par la déesse *Kupapas* de l'image(?) en question.

2 — LE PROBLÈME DE LA LANGUE PALÂÏTE.

A — La position géographique de la ville de Palâ.

Nous avons dit, ci-dessus, p. 148, n. 6, que le centre des inscriptions « hittites »-hiéroglyphiques semble se trouver dans la Syrie du nord. Les inscriptions de Boybeypunari nous apprennent que, dans la première moitié du treizième siècle av. J.-C., existait en Commagène, sur l'Euphrate, un petit état « hittite »-hiéroglyphique, dépendant du grand-royaume hittite-cunéiforme. L'inscription Boybeypunari IV nomme — semble-t-il (voir ci-dessus, p. 148, n. 6) — le roi *Ḫattusilis* III (ca. 1290—1260 av. J.-C.), comme souverain du prince « hittite »-hiéroglyphique *Panamuvatas*, auteur des dites inscriptions. Bien que *Panamuvatas* qualifie ses prédécesseurs de chefs « de la ville de *Sutu* et *Kuẖa*(?) », c'est-à-dire peut-être « des Sutéens(?) et des Gutéens(??) » — voir ci-dessus, p. 137, n. 3 — il paraît assez probable que cette dynastie vassale régnait sur un territoire où l'on parlait et écrivait surtout dans la langue « hittite »-hiéroglyphique.

Les nouvelles trouvailles « hittites »-hiéroglyphiques de MM. Bittel et Güterbock, à Boghazkeui, nous donneraient — selon ce que M. Güterbock a bien voulu nous communiquer oralement, à Ankara — les noms du roi hittite-cunéiforme *Suppiluliumas*, sur un sceau, et des rois hittites-cunéiformes *Ḫattusilis* et *Tutḫalijas*, sur une stèle. Ces noms royaux se retrouvent — d'après M. Güterbock également — dans la généalogie de l'inscription « hittite »-hiéroglyphique de Nişantaş, écrite sur un rocher à Boghazkeui même, et dont l'auteur semble être le grand-roi *Suppiluliumas* en personne. De toutes ces données nouvelles, dont l'exactitude sera bientôt confirmée, nous l'espérons, par la publication des monuments en question,[2]) des inscriptions de Jazilikaya qui semblent nommer le roi *Tutḫalijas* et des sceaux de *Urḫi-Tesup*, antérieurement découverts à Boghazkeui, il s'ensuit que les rois hittites-cunéiformes faisaient eux aussi usage de l'écriture et de la langue « hittites »-hiéroglyphiques, depuis le quinzième siècle av. J.-C. au moins.

---

[1]) On attendrait ici (voir p. 154) le mot « vestibule(?) »; cf. ci-dessus, p. 142. Ou bien le mot « devant(?) » serait-il à considérer comme synonyme du mot pour « vestibule(?) »? Il me semble, pour l'instant, préférable de supposer que le mot « devant(?) » est employé ici par erreur, à la place de « vestibule(?) ». *Panamuvatas* aurait-il mis (cf. p. 142 et 147) les tables et les sièges, l'image(?) de la déesse *Kupapas* et les inscriptions dans le « devant(?) », mais les images(?) des ancêtres morts, ainsi que sa propre image(?) et celle de son souverain *Ḫattusilis* III, dans le vestibule(?) du sanctuaire?

[2]) [Voir maintenant les articles de MM. Bittel et Güterbock, dans Mitt. d. deutsch. Orient. Ges. 73 (1935), 13 et suiv.]

Il devient de nouveau urgent ici de savoir comment s'appelait la langue « hittite »-hiéroglyphique. Il me semble bien difficile d'admettre qu'une langue officielle des grands-rois hittites, que ceux-ci utilisaient surtout pour leurs sceaux, leurs inscriptions rupestres et leurs stèles, n'ait jamais été nommée, dans les vastes archives de *Ḫattusas*-Boghazkeui. Nous savons que, dans les inscriptions cunéiformes de Boghazkeui et d'*Arzava*, sont nommées les langues suivantes (cf. mes articles, dans Archiv Orientální I 295 et suiv., III 281 et suiv., et IHH 13) :

1° *ḫattili*, langue des Proto-Hittites, d'origine non-indo-européenne;
2° *lûili*, langue des Lûites, d'origine indo-européenne;
3° *nâsili*, *nêsumnili*, langue des Hittites indo-européens, ainsi appelée, du nom de la ville de *Nêsas*;
4° *ḫurlili*, langue des Churrites, d'origine non-indo-européenne;
5° *palâumnili*, langue des habitants de la ville de *Palâ*.

Parmi les langues que nous venons d'énumérer, les quatre premières sont bien connues, soit par des textes entiers, soit au moins par des passages cités dans les inscriptions nésites (hittites-cunéiformes; langue nº 3 de ci-dessus). Seule la cinquième langue, la langue palâïte n'est représentée par aucune citation dans les inscriptions de Boghazkeui. Dans IHH 13, j'ai déjà discuté la possibilité que le terme *palâumnili* soit à considérer comme nom de notre langue « hittite »-hiéroglyphique. Mais, me semblait-il alors, ce terme avait « peu de chance de pouvoir être reconnu comme nom authentique de la langue « hittite »-hiéroglyphique ».

Le fait que nous avons constaté l'existence, dès la première moitié du treizième siècle av. J.-C., en Syrie du nord, d'un petit état « hittite »-hiéroglyphique, doit nous inciter à examiner de nouveau le problème. Je rappelle d'abord ce que j'avais écrit, l. c.: « On pourrait croire, semble-t-il, que le nom *palâumnili* serait à prendre en considération comme nom de notre langue hiéroglyphique, au cas où mon hypothèse (Archiv Orientální I, 296) se confirmerait, selon laquelle la ville de *Palâ* aurait été située dans la Syrie du nord, là où ont été trouvées la plupart des inscriptions « hittites »-hiéroglyphiques. » Essayons donc maintenant, avec les matériaux dont nous disposons, de déterminer la position géographique de la ville de *Palâ*.

On situe, en général, *Palâ* en Paphlagonie, à l'ouest de l'embouchure de l'Halys, en rapprochant les deux noms de ville, *Palâ* et *Tûmanna*, cités très souvent ensemble, des noms des contrées Blaēnē et Domanitis (Strabon, éd. Meineke, II c. 562), situées en Paphlagonie, sur le fleuve Amnias. L'auteur de cette identification est E. Forrer; voir son article *Balâ*, dans Reallexikon d. Assyriologie I 392 et suiv. Mais cette identification géographique est, autant que je vois, en contradiction évidente avec les textes hittites-cunéiformes qui mentionnent ces deux pays, surtout avec les textes de *Ḫattusilis* III, traités par A. Götze dans ses livres, « Ḫattušiliš. Der Be-

richt über seine Thronbesteigung » (Mitt. d. Vorderas.-Aeg. Ges., vol. 29) et « Neue Bruchstücke zum großen Text des Ḫattušiliš » (Mitt. d. Vorderas.-Aeg. Ges., vol. 34). La localisation erronée de ces deux pays empêche aussi de localiser exactement toute une série de lieux, nommés dans les mêmes textes. C'est pourquoi, depuis que j'ai identifié *Tuvanuva* avec Tyana, et *Uda* avec Hyde, et situé *Arzava* dans Kilikia Tracheia (voir par ex. Hrozný, Völker u. Sprachen d. alten Ḫattilandes 40, n. 1, et Litteris IV 218),[1]) notre connaissance de la géographie des pays hittites n'a fait que de minimes progrès — de sorte que Götze, par exemple, dans ses deux livres cités, ainsi que dans sa très importante traduction, « Annalen des Muršiliš », préfère renoncer, pour l'instant, à un commentaire géographique de ces textes hittites. Je me propose donc de traiter ici le problème de la position géographique des villes et pays de *Palâ* et *Tumanna*, et les questions géographiques et historiques qui s'y rattachent. Qu'il me soit permis d'ajouter la remarque suivante: la plupart des identifications présentées ci-dessous, se trouvait déjà dans le manuscrit de ma traduction des textes de *Ḫattusilis* III — datant de 1918 — qui devait paraître dans la deuxième livraison de mon livre « Hethitische Keilschrifttexte aus Boghazköi » (= HKT), Leipzig 1919, livraison qui, malheureusement, n'a jamais été publiée, en raison des difficultés de la période qui a suivi la guerre (voir l. c. XI).

Constatons d'abord que les textes de *Ḫattusilis* III nomment les villes de *Palâ* et *Tûmanna*, en relation étroite avec des pays que nous devons sûrement chercher au sud-est de l'empire hittite — ce qui nous interdit, à mon avis, de chercher ces villes au nord-ouest de cet empire, en Paphlagonie. C'est en particulier le rapport étroit de *Ḫattusilis* III et du **MÂTUM ELÎTUM**, le « Pays Haut », qui nous oblige, me semble-t-il, à chercher aussi ces villes dans la Syrie du nord ou dans les régions avoisinantes. On s'accorde en général maintenant, pour situer le « Pays Haut » à peu près entre l'Halys et le Haut-Euphrate. C'est surtout, à mon avis, en Commagène et en Mélitène que nous devons placer ce pays, qui joue un si grand rôle dans les textes historiques de Boghazkeui. Une des villes les plus importantes du « Pays Haut » est la ville de **Samuḫa**, qui est peut-être à identifier avec la ville connue de Samosata, aujourd'hui Samsât, située sur l'Euphrate; cf. déjà Mayer-Garstang, Index of Hittite names 40.[2]) Pour *Samuḫa*, voir par ex. le passage KBo. VI, nº 28, face 11—12, d'après lequel l'ennemi de *Azzi* (en Arménie) a détruit tous les « Pays Hauts » *([KUR . KUR]*$^{pl.}$ *MUḪ . TI)*, et établi la ville de *Samuḫa* comme frontière. L'identité du

[1]) Voir aussi mon identification de la ville hittite de *Salativara* avec Savatra, Soatra, de l'époque gréco-romaine (Archiv Orientální I 291).

[2]) Il semble moins probable d'identifier *Samuḫa* à l'antique Sobagena au nord-ouest de Jarpuz, mentionnée dans une inscription grecque (cf. Ramsay, Hist. Geogr. of Asia Minor 309).

pays de la ville de *Samuḫa* avec le « Pays Haut » ressort principalement d'une comparaison entre le passage du grand texte Ḫatt. IV 2—3 (l. c. 30 et suiv.) et le texte du même roi, KBo. VI 29, II 18—20 (= l. c. 48 et suiv.). Selon le premier texte, *Urḫi-Tesupas* va, de *Marassantija*, dans le « Pays Haut »; mais le second texte offre ici la variante: « dans la ville de *Samuḫa* ». Le texte Bo 2033 (= KUB XXVII 1) nous apprend que la population de cette ville était, en grande partie, d'origine churrite. Nous voyons que la destinée de *Ḫattusilis* III est étroitement liée, dès la jeunesse de celui-ci, à la ville de *Samuḫa* et au « Pays Haut ». D'après Ḫatt. I 9 et suiv. (voir Götze, Ḫattušiliš 6 et suiv., 110), *Ḫattusilis* III devient d'abord prêtre de la déesse Ištar de *Samuḫa*, et plus tard, son père *Mursîlis* une fois mort, gouverneur du « Pays Haut » (Ḫatt. I 25—27 = l. c. 8 et suiv.). Après avoir vaincu le peuple des *Gasga* et après avoir subjugué de vastes territoires, *Ḫattusilis* III devient aussi roi de la ville de *Ḫakbissa* (Ḫatt. II 61—63 = l. c. 20 et suiv.), bien entendu, sous la souveraineté du grand-roi de *Ḫatti*. Son pays est maintenant considérablement élargi: il règne non seulement comme gouverneur sur le « Pays Haut », mais aussi, comme roi, avec *Ḫakbissa* comme capitale, sur les pays de *Isḫupitta, Marista, Ḫissasḫapa, Kâtapa, Ḫanḫana, Daraḫna, Ḫattena, Turmitta, Palâ, Tumanna, Gassijâ, Sappa*, sur le « Pays du Fleuve Jaune » et le pays d'*Istaḫara* (Ḫatt. II 55—63 = l. c. 20 et suiv.). Ces noms géographiques me semblent parler en faveur de ma supposition: nous nous trouverions bien ici en Syrie du nord. Surtout **Ḫattena** ne peut évidemment être que le pays syrien de *Ḫattina*, qui nous est connu par les inscriptions des rois assyriens *Assurnâṣir-apal* et *Salmanassar* III (voir Luckenbill, Ancient Records of Assyria and Babylonia I 165, 166, 171, 173, 208, etc.), et qui était situé sur le fleuve ʿAfrîn, près de l'actuel village de Džindares.

Sans aucun doute, c'est dans la même contrée que nous devons chercher la capitale **Ḫakbissa**,[1]) *Ḫakbis*,[2]) *Ḫakmessa*,[3]) *Ḫakmes*,[4]) *Ḫakkimessa*,[5]) *Ḫakkimes*,[6]) *Ḫaggamissa*,[7]) de *Ḫattusilis* III pendant les règnes de *Muvatallis* et de *Urḫi-Tesupas*. Il me semble absolument impossible d'identifier *Ḫakbis, Ḫakmes*, avec l'une des deux villes d'Amasia et Amisos, au nord de l'Asie Mineure; notons cependant que Götze, dans Rev. hitt. et as. I 26, recommande de voir Amasia dans le hittite *Ḫakmes*. J'inclinerais, pour ma part, à identifier *Ḫakbis* au village moderne d'Ekbez situé au nord-ouest de Džindares, qui se trouve à peu près au centre de l'ancien

[1]) Voir par ex. Ḫatt. III 10 (= l. c. 24 et suiv.). Pour ce nom géographique, voir d'ailleurs aussi les citations données par Götze, dans Rev. hitt. et as. I 22, n. 23.

[2]) Voir par ex. Ḫatt. III 12 et 13 (= l. c. 24 et suiv.).

[3]) Voir par ex. KBo. II 4, IV 36.

[4]) Voir par ex. KUB XXI 8, II 14.

[5]) Voir par ex. KUB XXI 11, face 7.

[6]) Voir par ex. KUB XXI 11, rev. 8.

[7]) Voir Götze, Verstreute Boghazköi-Texte 68, III 7.

pays de *Ḫattina* (voir ci-dessus). Je renvoie non seulement à notre texte, mais aussi au passage KBo. III 46, rev. 36—38, d'après lequel les villes de *Sanaḫḫuitta* (cf. ibid. 40), *Ḫakmessa* et *Ḫattena* se trouvaient probablement non loin l'une de l'autre. Se reporter ensuite au texte KUB XXI 11, face 7—9, où ^{alu}*Ḫa-ak-ki-me-is-si* est nommée deux lignes avant le pays de ^{alu}*Ḫa-at-te-na*; pour la ville de *Kalimuna*, nommée ligne 11, on peut renvoyer aux textes KUB VI 45, II 51—55, et ibid. 46, III 19—23, où les dieux des villes de *Ḫattina*, *Ḫarbisa* (de *Kalimuna*), *Kalimuna* et *Ḫakbissa*, sont énumérés. Voir aussi KBo. II 4, IV 35—37, où sont prescrites des offrandes des pays des villes de *Ḫakmes*, *Ḫavarkina*[1]) et *Ḫattina*, et la liste de villes, KBo. I 58, 6—10, où sont comprises *Ḫanḫana*, *Tappa*[2]) (Grand et Petit), *Ḫattena*, *Ḫabataḫḫa* et [*Ḫ*]*akmis*. Etant donné que, dans KUB V 1, II 40, la ville de **Kabibissa** vient immédiatement avant *Ḫakmes* (ligne 39, sont nommées les villes de *Ḫaḫana* et *Ḫurna*), il serait permis de rapprocher *Kabibissa* de la ville de Kabissos, Kabassos, Kabessos, située au nord de Sis, en Cataonie, non loin du village d'Ekbez dont nous avons parlé (pour Kabessos, voir Ramsay, Geogr. of Asia Minor 311, 386, 451).

L'identification de *Ḫakbis* avec Ekbez, proposée ici, me semble également appuyée par le texte KBo. IV 13, I 20—35, qui nomme les dieux des villes de *Ḫatti, Tavinija, Zalpa, Ḫaḫana, Ankuva, Turmitta, Tuḫubija, Zisparna, Takkupsa,*[3]) *Kastama, Alisa, Sanaḫuitta, Ḫakmes, Taptika, Kâbburnanta, Istaḫara, Tabika, Kâtapi, Tapsanuvanta, Ḫurna, Zabisḫuna, Malazija, Taggasta, Iskapḫiznas, Kalasmitta, Uḫḫiva, Ḫurma, Sallaḫḫasuva, Sugzija* et *Karaḫna*, ainsi que par le texte de Götze, Verstr. Bogh.-Texte 68, III 4—9, où sont nommés les *abarakku* des villes suivantes (ceux-ci doivent s'occuper d'un voyage du grand-roi hittite, se rendant de *Ḫattusas* à *Matilla*): *Zalpûil, Tuḫubbijail, Zisparnail, Gastamuil, Alisâil, Sanaḫuittijal(?),*[4]) *Ḫaggamissijail, Tabikkijal, Istaḫaral, Malazzijail, Karasmittijail* et *Uḫḫivâl.*[5]) Quant à la ville de **Kastama**, citée dans ces deux textes, peut-être celle-ci serait-elle à rapprocher de l'antique ville de Kastabala, située près d'Osmanije (cf. Ramsay, l. c. 342, 460), non loin d'Ekbez; il est, d'autre part, difficile de décider si le nom de la ville de **Takkupsa,**[6]) citée dans le premier texte, n'est pas la forme plus ancienne du nom de la

---

1) Pour ce nom, voir aussi Ḫatt. III 9 (= l. c. 24 et suiv.); à la ligne 10, est nommée *Ḫakbissa*.

2) Le texte offre ^{alu}*Ta-ap-pa* dont le *ta* est recouvert de hachures par l'éditeur. Ne serait-il pas à lire ici plutôt ^{alu}*Ša(?)-ap-pa?* Cf. *Sappa*, ci-dessus p. 158 et encore p. 172.

3) Ainsi doit-on sans doute lire, avec Götze, dans Rev. hitt. et as. I 21, n. 19.

4) Cf. Götze, l. c. 19, n. 8.

5) Sur ces deux textes, voir aussi Götze, dans Rev. hitt. et as. I, 78 et suiv. Mais il ne me semble pas possible d'accepter les conclusions géographiques auxquelles parvient l'auteur.

6) Cf. aussi *Takkumisa* dans KUB XXVI 71, IV, 10?

ville antique de Kokussos — aujourd'hui Göksün — située au nord de Kastabala, sur la route Kastabala-Komana. Ces deux identifications semblent cependant appuyées, dans une certaine mesure, par l'ordre d'énumération des villes, dans les listes de dieux de KUB VI 45, I 62—75, et 46, II 27—40: *Kumanni* (= Comana Cataonica), *Sanaḫuitta* (voir déjà ci-dessus), *Nirikka, Kastama, Ḫatenzuva, Nerikka,*[1]) *Takupsa, Sarissa, Ḫurma* et *Ḫalap* (= Alep); sans doute s'agit-il ici, en général, des villes situées entre Comana Cataonica et Alep. Il importe aussi de retenir que, parmi ces villes, est nommée la ville de *Nerig*; mais, sur ce point, voir ci-dessous, p. 173.

Quant à la ville de **Sarissa**, *Sârissa,*[2]) *Saressa,*[3]) *Sêri(s)sa,*[4]) qui est ici nommée à côté de *Takupsa* (cf. n. 4), ne pourrait-elle être identifiée à l'actuelle Saris, au nord de Göksün? Dans les listes de dieux des traités d'Etat, *Sarissa* vient, en règle générale, au troisième rang dans le groupe des villes *Samuḫa*-Samosata, *Ḫurma* et *Sarissa*; voir n. 3, KBo. I 4, IV 7—8, et Friedrich, Staatsverträge II 78, IV 6. Dans KBo. V 3, I 45, ces villes sont énumérées dans l'ordre suivant: *Samuḫa, Sarissa, Ḫurma*, alors que, dans KUB XIX 50, IV 4—5, trois noms de ville séparent *Samuḫa* de *Ḫurma* et *Sarissa*. Semblablement, dans KUB XIV 13, I 6—7, on trouve: *Samuḫa*, (le dieu de l'orage de) *Saris*(?), (les dieux de) *Sarissa* et *Ḫurma*; à la ligne 8, viennent ensuite *Ḫanḫâna* et *Karaḫna*. Cf. par ex. aussi KUB II 1, I 49. Au sujet de la position géographique de la ville de **Ḫurma** (cf. Götze, dans Rev. hitt. et as. I 23, n. 37), plus rarement *Ḫuru(m)ma* (KBo. III 46, face 21, 32; 53, 3) et aussi *Ḫurama* dans les inscriptions « cappadociennes » (par ex. dans Contenau, Tablettes cappadociennes 9, 17), il est très difficile d'émettre une hypothèse suffisamment justifiée. On ne saurait trouver de raisons décisives pour l'identifier à l'antique Urima, ou à l'actuelle Urum sur l'Euphrate (au nord-est de 'Aintab; pour ces deux lieux, voir Cumont, Etudes Syriennes 150, 167 et suiv.), pas plus que pour l'identifier aux ruines actuelles de Churman Kalesi, au nord-ouest de Jarpuz, où Sterrett cherche l'antique Sobagena (cf. Ramsay, Hist. geogr. of Asia Minor 309).

Si nous revenons aux passages cités plus haut, des textes KBo. IV 13, I 20—35 et Götze, Verstr. Bogh.-Texte 68, III 4—9, nous trouvons encore le nom de la ville de **Malazija**, sans doute à rapprocher du nom connu de

---

[1]) Avant ce nom, sont mentionnées les montagnes de *Ḫâḫarva*.

[2]) Voir KBo. I 58, 3, où *aluŠa-a-ri-iš-ša* est nommée entre *Apzisna* et *Samuḫa*; vient ensuite *Ḫanḫana*, pour laquelle voir p. 165 et suiv. — Cf. aussi, dans KUB XIV 13, I 6, *aluSaris(sa?)*.

[3]) Voir par ex. KBo. I 1, rev. 42, où les villes sont énumérées dans l'ordre que voici: *Samuḫa, Ḫurma, aluŠa-ri-eš-ša* et *Sabinuva*.

[4]) Voir KUB XXIII 115, 8, où *aluŠe-e-ri-iš-š*[*a-an*] vient après le nom de la ville de *Taggastas* (à la ligne 9, la ville de *Takkupsa* est nommée entre autres), et KUB XVII 21, II 21, où *MAT aluŠi-e-ri-ša-az* se trouve placé entre les noms des pays de *Nerigga, Ḫursama, Kâstama(??)* d'une part, et *Ḫimuva* d'autre part.



Dâbiķ.



Achterin.



Turmanîn.



Džindares.

Malatia = *Malita*, dans les inscriptions « cappadociennes » (par ex. dans Gelb, Inscriptions from Alishar 54, 15 et 18) et *Meliddu*, *Mili(d)u* dans les inscriptions assyriennes (v. p. ex. Luckenbill, Anc. Records of Assyria, index s. v.) et qui nous ramène donc également vers ces contrées du sud-est de l'empire hittite, vers la Mélitène en particulier. Surtout, je veux noter ici la ville de **Tabika**, *Tabikki-*, ville qui, dans le second texte, vient immédiatement après *Ḫaggamisi-*, et dans laquelle je crois reconnaître la forteresse syro-hittite de *Dabigu*, connue par les textes du roi assyrien Salmanassar III (voir Luckenbill, Anc. Rec. of Assyria a. Babylonia I 201, 216, 226, 234), à identifier sans doute avec le gr. Δάβεκον, le syrien *Dābeg* (cf. Pauly-Wissowa, Real.-Enc. 23, 198) et le moderne Dâbiḳ arabe, au sud-est de Killiz. Voir pl. XXXVI, ma photographie de Dâbiḳ, que j'ai par deux fois visitée, en 1924 et 1925.[1]) D'après Ḫatt. II 48 et suiv. (= Götze, Ḫatt. 18 et suiv.), le roi hittite *Muvatallis* bâtit *Anzilija* et *Tabiḳḳa*, sur le territoire de *Ḫattusilis* III. Les listes de dieux de KUB VI 45, II 65—III 3 et 46, III 31—40, nomment les dieux des villes ou pays de *Isuva* (= Sophene; voir Hrozný, dans Archiv Orientální I 92, n. 1, 93), *Tegarama*-Tôgarmâ, *Palija*, *Tuppaz(z)ija*, *Kariuna*, *Apzisna (Apazisna)*,[2]) *Kalasmitta* et *Tabiḳḳa* (avec la divinité *Tamis(s)ijas*). On voit que *Tabiḳḳa* est ici précédé du nom *Kalasmitta*, qui se trouve aussi dans les deux textes KBo. IV 13, I 33 et Götze, Verstr. Bogh.-Texte 68, III 9 (mais, en ce dernier cas, avec *r*: *Karasmittijail*; cf. aussi [*K*]*arasmitta*, ci-dessous, p. 164). Il me paraît fort possible que **Kalasmitta (Karasmitta)** ne soit qu'une forme plus complète du nom de ville **Kalasma**, que l'on rencontre assez souvent dans les annales de *Mursîlis* (voir Hrozný, Heth. Keilschriftt. aus Bogh. 225 et suiv., et Götze, Ann. d. Muršiliš 160 et suiv., 181 et suiv., 188 et suiv.). Il s'ensuit, de ces passages, que *Kalasma* était située non loin des villes de *Palâ*, *Tummanna*, *Lalḫa* et *Sappa*. De *Palâ*, *Tummanna* et *Sappa*, nous

[1]) J'ai visité aussi, au cours des mêmes voyages, le village d'Achterîn, situé au sud-est de Dâbiḳ, à 19 km environ. Il s'agit d'un tell très ancien, encore entouré, partiellement au moins, d'un grand mur cyclopéen; voir ma photographie de ce tell, pl. XXXVI. L'actuelle Achterîn pourrait fort bien, me semble-t-il, représenter le lieu churrite-hittite de **Ḫattarina** (KUB VI 45, I 54: *Ḫaddarina*), où était vénérée la déesse *Ištar*. Ce lieu est assez souvent mentionné dans les inscriptions hittites-cunéiformes; voir par ex. KBo. I 4, IV 18, KBo. V 3, I 50, KUB VI 45, I 54, KUB VI 46, II 19, KUB XIX 50, IV 12, KUB XXI 1, IV 13. Je recommande cet emplacement à l'attention des archéologues qui voudraient explorer un tell syro-hittite, permettant des fouilles faciles, et probablement fructueuses; ces fouilles ne nécessiteraient pas de grands frais, étant donné que ce petit tell ne porte aucun bâtiment récent à son sommet.

[2]) Le nom *Apzisna* (cf. aussi par ex. KBo. I 58, 3: viennent ensuite *Sârissa* et *Samuḫa)*, ou *Apazisna*, rappelle le nom géographique cappadocien *Apenzinsos* (ἐν Ἀπηνζινσῷ, chez Grégoire de Nazianze, cf. Ramsay l. c. 307). Dans notre passage cependant, il s'agit probablement d'un lieu de la Syrie du nord. Notons encore que Kiepert, Karte von Kleinasien, C IV, corrige le nom grec en question en Aspenzinsus et l'identifie au village actuel d'Aspüzü (au nord-est de Nigde).

reparlerons ci-dessous. Quant à **Lalḫa,** appelée aussi **Alalḫa** (par ex. dans KBo. II 9, I 3, où Sidon vient, à la ligne suivante; dans KUB XV 34, I 54[1]) *Alalḫa* est nommée entre *Gatanna* — c'est-à-dire *Ḳaṭna*, aujourd'hui Mišrife, près de Homs — et [*Kin*]*aḫḫi*, c'est-à-dire Kanaʿan: ibid. 53, les villes syriennes de *Dunip* et *Ugarit*, l'actuelle Ras Šamra, sont nommées), ou *Alalaḫ* (KUB III 16, face 22, dans un traité de *Dunip*) ou encore **Alḫa** (KBo. I 1, face 12 et 21; nommée ici entre *Durmitta* et *Ḫurma*),[2]) il s'agit d'une ville syrienne, située probablement au sud d'Alep, non loin peut-être de la ville de *Dunip*; voir surtout le traité de *Tunip (Dunip)*, KUB III 16 + 21, et cf. Weidner, Pol. Dokumente 137, n. 5. La ville syrienne de **Dunip**, elle, doit vraisemblablement être identifiée avec l'actuelle Idlib, au sud-ouest d'Alep: *Dunip* s'est développé en Idlib, par l'intermédiaire des formes **Dənip, *Idnib*; la situation géographique d'Idlib s'accorde parfaitement avec tout ce que nous savons de *Dunip* (cf. Weber, Amarna-Tafeln II 1123 et suiv.).[3]) Nous voyons donc que les villes de *Tabiḳḳas (= Dâbiḳ)*, *Dunip* (= Idlib) et *Alalḫa* étaient situées dans les environs d'Alep, et nous pouvons supposer que *Kalasmitta, Karasmitta, Kalasma*, citée ici à côté de *Tabiḳḳa*-Dâbiḳ et ci-dessous, p. 165, à côté de *Ḫakmessa*-Ekbez, serait identique à la ville de Killiz, كلز (= Ciliza, Itin. Ant. 189), située à environ 17 km au nord-ouest de *Dâbiḳ* et à environ 58 km au sud-est de Ekbez.[4]) Il est vrai, la ville de Killiz semble déjà être nommée, ^{alu}**Ki-li-zi**, dans une très ancienne lettre assyrienne (Schroeder, Keilschriftt. aus Assur versch. Inhalts 107, 14; voir Gelb, Inscr. from Alishar 4, n. 35, p. 53, n. 2 et cf. peut-être aussi la lettre néo-assyrienne Harper, Assyr. a. Bab. Letters 10, 1137, K. 13073, 3: *ša* ^{alu}*Ki-li-zi* ?) ; cependant, nous pouvons l'observer assez fréquemment dans la nomenclature géographique de l'ancien Orient, les formes plus développées de certains noms apparaissent déjà à des époques fort lointaines, pour être supplantées ensuite, pendant quelque temps au moins, par une forme plus ancienne (cf p. 161, *Malazija*-Malatia).[5])

---

[1]) Cf. aussi le texte KBo. II 36, face 4 et suiv.

[2]) Il me semble peu probable que le nom *MÂT* ^{alu}*I-la-a-lu-u-ḫa-az*, de KUB XVII 21, II 24, soit à rappeler ici.

[3]) Je n'ose identifier *Alalḫa, Lalḫa, Alḫa*, de façon précise au village de Riḥâ, situé au sud de Idlib; pour Riḥâ, voir Dussaud, Top. hist. de la Syrie 212 et suiv. Mais cf. l'alternance de *l* et *r*, par ex. dans *Kalasmitta* et *Karasmitta*, ci-dessus, p. 161. [Quant à *Dunib*, notons encore que Dussaud, l. c. 109, l'identifie à l'actuel village de D u n i b e (D n é b i, Syria XI 160), au sud-est de Ḥama.]

[4]) Mayer et Garstang, Index of Hitt. Names 26, mentionnent aussi l'identification possible de *Kalasma* à Killiz; ils préfèrent cependant identifier *Kalasma* avec *Kilissa*, située sur la rive est de l'Euphrate, vis-à-vis de la Commagène (Luckenbill, Anc. Rec. of Assyria a. Babylonia I 282).

[5]) Si *Kalasma* n'était pas identique à Killiz, peut-être pourrait-on la chercher dans la direction de la Cilicie ou de la Cataonie. Notons que, d'après KBo. II 5, IV 23, une ville du pays de *Kalasma* s'appelait *Zaparasta(?)* (cf. Götze, Muršiliš 192, n. e), et que, d'après KBo. II 5, IV 49, une ville de *Kizvatna* s'appelait *Zaba-*

Mais revenons maintenant au texte de *Ḫattusilis* III, cité ci-dessus, p. 158. La plupart des autres villes qui y sont nommées semblent également pouvoir être localisées en Syrie du nord. La ville de **Turmitta** — que Landsberger, dans ZA N. F. 1, 224, n. 4, a déjà rapprochée de la ville de **Turḫumit**, *Turuḫmit (= *Turḫmit)*, fréquemment mentionnée dans les inscriptions « cappadociennes » du Kultépé (cf. aussi Gelb, Inscriptions from Alishar 11) — ne pourrait-elle être cherchée dans le village de Turmanîn, syr. *Tarmanê* (cf. p. 164, n. 2), à l'ouest d'Alep? Il est vrai, cette ville fut assez souvent menacée par les Kaskéens de Petite Arménie, ce qui recommanderait peut-être de la chercher plus au nord;[1]) mais, nous le savons, les Kaskéens ont entrepris de nombreuses expéditions militaires dans des contrées assez éloignées de la leur. Voir KBo. III 4, I 30, 31, 41, et Ḫatt. II 10 (= Götze, Ḫattušiliš 14 et suiv.). Dans KBo. I 1, 12 et 21, *Turmitta* est nommée à côté de la ville syrienne de *Alḫa*, dont nous avons parlé ci-dessus, p. 162. Très important est le passage de Ḫatt. II 54 (= Götze, Ḫattušiliš 20 et suiv.), selon lequel le grand-roi *Muvatallis* n'est venu ni à *Turmitta*, ni à *Kurustama* (au nom., *Kurustamas*, ibid. I 8 [= Götze, l. c. 15; ici, à côté de *Gazziuras*]). Sur **Kurustam(m)a**, le texte KUB XIV 8, face 13 et suiv. (cf. Götze, dans Kleinas. Forsch. I 208 et suiv.),

---

rassa(?) (cf. Weidner, Polit. Dokumente 108 et suiv.); cependant, il n'est pas sûr que ces deux villes soient identiques, ni par conséquent, que *Kalasma* ait été voisine ou ait fait partie de *Kizvatna*. Nous ne pouvons traiter ici de façon approfondie le très complexe problème de Kizvatna. Mais à supposer que la ville de *Kizvatna* soit identique à **Kummannu** (cf. Hrozný, Heth. Keilschriftt. 62, n. 6) = Comana Cataonica, à supposer aussi que l'on puisse identifier la ville d'**Atanija** qui, étant encore sur le territoire de *Kizvatna*, formait la frontière entre *Kizvatna* et *Ḫatti* (voir KBo. I 5, IV 52—57 = Weidner, Polit. Dokumente 108—111), à la ville antique et actuelle d'Adana en Cilicie, à supposer enfin que l'on puisse identifier le fleuve **Šamri** (> **Savri, *Sa'ri*?), qui forme également la frontière entre ces deux pays (voir ll. cc. 58—66), au fleuve antique Saros, l'actuel Seihûn en Cilicie, on serait obligé de chercher *Kizvatna* — avec Smith, dans Journ. of Egypt. Archeol. VIII 45 et suiv., X 104 et suiv., où l'on trouve déjà ces identifications, et avec Götze, dans ZA N. F. 2, 305 et suiv., Kleinas. Forsch. I 113 et suiv. — en Cataonie (cf. *Kizvatna* < **Kitvatna*[?], l'égypt. *Kode* et déjà Smith, ll. cc.) et en Cilicie, à l'est du fleuve Saros, c'est-à-dire en général entre les deux villes de Comana et Adana. Quant à *Atanija*, **Adanija**, je renvoie surtout encore à l'inscription KUB XX 52, qui, au passage I 17, nomme *aluA-da-ni-ja*, et au passage I 21, **Tarsa** *(aluTar-ša)*, ce qui ne peut être que Tarsos; ces deux identifications s'appuient mutuellement, à mon avis, et confirment la localisation proposée ici pour *Kizvatna*. Si, d'après le texte KUB XXIII 68, rev. 13 et suiv., la ville de *Vassuganna*, capitale de *Mitanni*, est située à l'intérieur de *Kizzuvatna*, au temps d'*Arnuvandas*, peut-être faut-il expliquer ce fait par la supposition que le territoire de *Kizvatna* s'étendait alors jusqu'aux environs de Râs el-ʿAin, en Mésopotamie du nord. Cf. aussi Ranoszek, Kronika króla *Tutḫaljasa* (= Rocznik orjentalistyczny IX) 57, 69. — Nous laissons pour l'instant de côté la question de savoir si le nom turc Kôzân, de la région comprise entre Sîs et Saris, ne pourrait être mis en rapport avec *Kizvatna*.

[1]) Mayer-Garstang, Index of Hittite Names 13, veulent identifier *Turmitta* avec Derende.

nous donne de précieux renseignements: les habitants de *Kurustam(m)a* ont pénétré en territoire égyptien, en Syrie; par la suite, le grand-roi *Suppiluliumas* attaque le pays d'*Amka*, qu'il faut chercher probablement dans la Bikâ', entre le Liban et l'Anti-Liban (cf. Reallex. d. Assyr. I 95); *Amka* formait alors (d'après notre texte, l. 19) la frontière égyptienne, face à la zone d'influence des Chatti. Nous devons donc — contrairement à Götze, l. c. 224, qui cherche *Kurustama* « loin, dans le nord de l'Anatolie » — situer cette ville en Syrie, non loin du pays d'*Amka*. Et je n'hésite point à identifier le hittite *Kurustama* à la ville antique de Kyrrhos, syr. ܩܘܪܘܣ, arab. قورس, au Moyen Age Kûris, Guris, située au nord-ouest d'Alep) et à la province de Kyrrhēstikē (pour ces noms géographiques, cf. Pauly-Wissowa, Real.-Enc. 23, 191 et suiv.).[1]) Il est vrai, il existait en Macédoine une contrée appelée Κύρρος, d'après laquelle Kyrrhos et Kyrrhēstikē de Syrie pourraient avoir été nommées; voir Dittenberger, dans Hermes 41, 190, où le suffixe -στης des gentilices macédoniens (cf. le gentilice Κυρρησταί, Cyrrestae) est traité. Mais puisqu'au deuxième millénaire av. J.-C., il existait — nous venons de le dire — dans cette partie de la Syrie du nord, une ville du nom de *Kurustama*, il me semble plus probable de supposer que ce nom indigène de *Kurustama* aurait été adapté par les Macédoniens, en Kyrrhos, par analogie avec le nom de la ville macédonienne de Κύρρος.[2]) D'après KBo. VI 29, I 25—29 (= Götze, l. c. 46—47), le grand-roi *Muvatallis* établit son frère *Ḫattusilis* III comme prêtre (et roi) à *Ḫakbissa*. *Ḫattusilis* règne sur les villes de *Ḫakbissa, Istaḫara, Taraḫna, Ḫa[tten]a* et *Ḫanḫana*, la ville de *Kurus[tama]* marquant sa frontière. Le texte ne spécifie malheureusement pas le pays auquel cette frontière faisait face. Il me semble toutefois très probable que *Kurustama* ait été ici la frontière tournée vers le Pays Haut, où *Ḫattusilis* n'était que gouverneur, alors que, dans les pays précités — plus complètement énumérés ci-dessus, p. 158 — il régnait comme roi, avec *Ḫakbissa*-Ekbez comme résidence. *Kurustama* aurait donc été la frontière nord-est du royaume de *Ḫakbissa*-Ekbez, confié à *Ḫattusilis* III. Ce royaume s'étendait, à mon avis, vers l'ouest de *Kurustama*-Kyrrhos. **Turmitta**, nommée par *Ḫattusilis* III (ci-dessus, p. 163) à côté de *Kurustama*, peut donc être cherchée, semble-t-il, dans l'actuel village de Turmanîn, non loin de l'emplacement de l'antique Kyrrhos.[3]) Quant à la position géographique de cette ville, notons encore par ailleurs que, dans KUB XI 28, III et IV, sont nommées les villes de [*K*]*arasmitta* (= Killiz? Voir ci-dessus, p. 161 et suiv.), *Turmitta, Ḫakmessa-*

[1]) Sur Kyrrhos, voir aussi Cumont, Etudes Syriennes 220 et suiv.

[2]) Il est curieux de noter que, chez Michel le Syrien et chez Barhebraeus (cité dans Pauly-Wissowa, l. c. 198), les deux villes de Tarmanê (= Turmanîn) et Kyrrhos sont nommées l'une à côté de l'autre, de même que *Turmitta* à côté de *Kurustama*, dans Ḫatt. II 54 (ci-dessus, p. 163).

[3]) Voir pl. XXXVII, une photographie de Turmanîn, prise par moi en 1924.

Ekbez, *Zimisḫuna* et [*Ḫa*]*nḫana*; sans doute ce passage recommande-t-il donc également de chercher *Turmitta* non loin de Killiz et d'Ekbez.[1])

Dans Ḫatt. II 61—63 (= Götze, l. c. 20 et suiv.), *Ḫakbissa* semble en rapport étroit avec la ville de **Istaḫara**, qui doit être cherchée, à mon avis, très près de *Ḫakbissa*-Ekbez. Dans KBo. VI 29, I 25—29 (voir p. 164), les villes de *Ḫakbissa*-Ekbez, *Istaḫara*, *Taraḫna*, *Ḫattena* et *Hanḫana* apparaissent comme le noyau du royaume de *Ḫattusilis* III. *Istaḫara* n'est pas éloignée non plus de *Ḫattena* (cf. p. 158). Dans l'inscription Götze, Verstr. Bogh.-Texte 68, III 4—9 (voir ci-dessus, p. 159), *Istaḫara* se trouve nommée entre *Ḫaggamissa*-Ekbez et *Tabiḳḳa*-Dâbiḳ d'une part, et *Malazzija*-Malatia et *Karasmitta*-Killiz(?) d'autre part. Dans KBo. IV 13, I 28 (voir ci-dessus p. 159), *Istaḫara* est nommée entre *Kabburnanta* et *Tabika*-Dâbiḳ. D'après KUB XIX 13, I 5—9, le grand-roi *Suppiluliumas* se rend de *Kammama* à *Istaḫara*, et de là, à *Ḫattena*. D'après KBo. II 5, I 8—10, c'est à *Istaḫara* que *Mursilis* apprend la révolte du prince *Aparrus* de *Kalâsma* (= Killiz? Voir ci-dessus, p. 162). Enfin, d'après le texte KBo. V 6, I 42—50, le peuple des Kaskéens s'empare pour quelque temps des villes de *Istaḫara* et de *Kâlimuna* (pour ce dernier nom, cf. aussi p. 159). *Istaḫara*, d'autre part, n'était peut-être pas très éloignée de la ville de *Nerig*; voir le texte KUB XXII 25, rev. 6—7, 15—16, 25—26, 33—34. Le texte KUB XXI 11, face 2 et suiv., parle d'une guerre provoquée par les Kaskéens, et mentionne les villes de *Taraḫna*, *Ḫakkimessi*, [*Istaḫ*]*ara*, *Ḫattena* et *Kalimuna*. *Istaḫara* ne doit pas être cherchée au sud de *Ḫakbissa*-Ekbez et de *Ḫattena*; comme on le verra plus bas, nous situons d'autres villes et pays dans cette région. Je crois préférable d'identifier — mais sous réserves — *Istaḫara* avec l'actuel village d'Islâḥîje (= Nikopolis, dans l'antiquité), qui se trouve au nord-est d'Ekbez.[2])

Dans la même direction qu'*Istaḫara*, est probablement à localiser la ville de **Haḫana**, *Ḫanḫana*, *Ḫannaḫanna* (KBo. I 4, IV 15). Voir surtout les passages des textes de *Ḫattusilis* III, qui mentionnent cette ville: ci-dessus, p. 158, 164, et aussi Ḫatt. III 31 et suiv. (= Götze, Neue Bruchstücke z. großen Text des Ḫattušiliš 22 et suiv.); d'après ce dernier passage, *Ḫattusilis* III reçoit de son frère *Muvatallis*, les pays de . . . . *Turmitta*, *Zip . . . . .*,[3]) [*Ḫat*]*tena*, *Ḫan*[*ḫana*], [*Istaḫa*]*ra* et *Ḫakbissa*. Cf. l'inscrip-

[1]) Il me paraît impossible d'identifier *Turmitta* avec Turmeda qui, d'après Steph. Byz., était le nom indigène de la ville syrienne d'Amphipolis = Thapsacus sur l'Euphrate; pour Turmeda, voir Kiepert, Formae Orbis Antiqui V 3.

[2]) Peut-être serait-il bien hardi, de vouloir dériver le nom d'Islâḥîje du nom d'*Istaḫara*, en supposant que ce dernier contenait le son asianique bien connu *tl*. *Istaḫara* rappelle par ailleurs le nom d'une ville persane située au nord de Persépolis: *Istaḫar (Staḫr)*, syr. *Isṭahr*, talm. *Istahar*, אסתהר qu'on dérive du zend *staxra*- « fort, ferme » (cf. Enzykl. d. Islām, II 594), apparenté au v. h. a. *stahal* « acier ». Notre *Istaḫara* serait-il peut-être aussi d'origine indo-européenne, aryenne?

[3]) Il me paraît peu probable que le nom de la ville de *Ziplanta* soit à restituer

tion KUB XI 28, III et IV, citée ci-dessus, p. 164 et suiv., ainsi que la liste de villes de KBo. I 58, 6—10, citée ci-dessus, p. 159. D'après KUB XXII 25, face 25, le roi hittite se rend de *Ḫanḫana* à *Ḫattena;* dans le texte KUB V 1, la ville de *Ḫa(n)ḫana* est assez fréquemment nommée (I 15, 86, II 28 et 53), à côté des villes de *Ḫurna*[1]) et *Nerig* (pour cette ville, cf. ci-dessous, p. 173), et aussi, ibid. II 39—40, à côté des villes de *Kabibissa* et *Ḫakmes* (voir déjà ci-dessus, p. 159). Il est malaisé de décider si le fait que, dans KBo. IV 13, I 21—22 (voir ci-dessus, p. 159), *Ḫaḫana* est nommée entre *Zalpa* et *Ankuva*-Ališar (voir Gelb, Inscriptions from Alishar 9 et suiv.), recommande de chercher *Ḫaḫana* très au nord d'Islâḥîje (à Ḫadžin peut-être??). Dans KUB XIV 13, I 7 et suiv., la ville de *Ḫanḫâna* est nommée entre *Ḫurma* et *Karaḫna*.

Quant à la ville de **Taraḫna**, les passages cités ci-dessus, p. 158 et 164, des inscriptions de *Ḫattusilis* III, ainsi que le texte KUB XXI 11, face 3 (voir ci-dessus, p. 165), recommandent de la chercher également non loin de *Ḫattena*, *Ḫakbissa*-Ekbez et *Istaḫara*.

La ville de **Kâtapa**, de l'inscription de *Ḫattusilis* III (voir ci-dessus, p. 158), qui est certainement identique à la ville de *Kâtapi* du texte KBo. IV 13, I 29 (ci-dessus, p. 159), nommée après *Istaḫara* et *Tabika*, et qui est donc, semble-t-il, à chercher également dans le territoire en question, est peut-être à séparer d'une ville de *Kâtapa*, souvent nommée dans les textes de Boghazkeui, à côté des villes d'*Arinna*, *Ziplanta* et *Taḫurpa*;[2]) d'après KUB X 48, II 9—16, cette seconde(?) *Kâtapa* n'était qu'à une journée de voyage, au plus, de la ville de *Ziplanta* d'une part, et de la ville de *Taḫurpa*,[3]) d'autre part.[4]) Cette dernière ville de *Kâtapa* semble avoir été dans le pays de *Ḫatti* même; il serait donc très difficile de l'identifier à notre ville de *Kâtapa*, autrement dit, de situer celle-ci tellement au nord de l'Asie Mineure, qu'elle se trouverait au voisinage des villes de *Ziplanta*, *Taḫurpa*, *Ḫattusas* et *Arinna*. Une identification de notre *Kâtapa* syrienne

---

ici, avec Götze, ibid. 22, n. 32. Cette ville n'est jamais mentionnée ailleurs au nombre des villes dominées par *Ḫattusilis*, roi de *Ḫakbissa*.

[1]) Pour Ḫurna, cf. Götze, Rev. hitt. et as. I 22, n. 30. Cette ville ne semble pas avoir été très loin de la ville de *Nerig* qui nous occupera ci-dessous, p. 173. Mais il serait à mon avis trop hardi de vouloir l'identifier par ex. à Gauraina (Ptol. V 6, 12), aujourd'hui Görün.

[2]) Voir les passages cités par Götze, dans Rev. hitt. et as. I 22, n. 28. Notons encore les formes ^{alu}*Ga-a-ta-pa-a-aš*, dans KUB XXI 1, IV 18, et ^{alu}*Ga-ta-pa*, dans KBo. I 4, IV 23.

[3]) Et à deux journées, au plus, de *Ḫattusas*-Boghazkeui, d'après le même texte, II 11—21. D'après KUB IX 16, I 12—17, la ville de *Taḫurpa* est tout au plus à une journée de voyage d'*Ar*[*inna*]. Cf. ibid. I 3: ^{alu}*Ka-ta-pí*.

[4]) Cf. par ex. aussi l'ordre des noms de villes: *Ḫattusas*, *Kâtapas*, *Arinnas*, *Zippalandas*, dans KUB XVII 14, I 5—6. Il s'agit sûrement aussi de la même *Kâtapa*, par ex. dans le texte Hitt. Texts of Brit. Mus. 2, I 6 et 27 (cf. ibid. IV 14: ^{alu}*Ta-ḫur-pa)*.

au village de Ḳaṭma, à l'ouest de ʿAzâz,[1]) serait très incertaine. Il est, en tout cas, à mon avis, improbable de la chercher dans la station In Catabana de Itin. Anton. 186, et Καταμάνα de Ptol. V 14, 8, au sud-est de Marâš (voir Kiepert, Formae orbis antiqui V 1), en Commagène.

Il n'est pas sûr non plus que nous puissions rapprocher la ville de **Ḫissasḫapa** (voir ci-dessus, p. 158), *Ḫesḫaspa* (KUB XIX 37, III 9), *Ḫissassapa* (KUB V 6, IV 9, KUB VIII 82, rev. 9), *Ḫissaspa* (KUB XIX 9, II 16), égypt. *ḫssp* (Roeder, Aegypter und Hethiter 44), de la ville antique d'Issos, située au nord d'Alexandrette et à l'ouest d'Ekbez et connue surtout par la célèbre bataille d'Alexandre le Grand contre Darius, qui s'y déroula en 333 av. J.-C. A mon avis, *Ḫissasḫapa* > *Ḫissassapa* > *Ḫissaspa* a pu s'abréger assez facilement en **Ḫissas*, pour donner finalement **Issas*, Issos.

A la zone d'influence des Kaskéens, appartenaient les deux villes de **Isḫupitta** et **Marista** (voir p. 158, et aussi Ḫatt. II 3—4 et 32 = Götze, Ḫattušiliš 14 et suiv., 18 et suiv.; pour *Isḫupitta*, voir encore KBo. III 4, I 43, 44, 47, 53, II 1 = Hrozný, HKT 176—179, et Götze, Muršiliš, 24—31, 42—43; pour *Marista*, voir encore KBo. V 8, I 5 = Götze, l. c. 146—147).[2]) Il semble que ces deux villes doivent être cherchées au nord d'*Istaḫara*, peut-être à l'ouest ou au nord-ouest de Marâš. D'après KUB XIX 29, IV 11—13 (= Götze, Muršiliš 18—19), *Isḫupitta* se trouvait non loin des « Pays Bas », qu'on cherche, en règle générale, au sud de l'Halys, dans la direction de la Méditerranée.[3]) Il serait fort bien permis de supposer que *Ḫattusilis* III, dans la liste de ses pays (Ḫatt. II 57—63, ci-dessus, p. 158), commence par l'énumération des villes de son royaume situées le plus au nord, et les plus proches du pays de *Ḫatti* proprement dit: *Isḫupitta* et *Marista* d'abord, *Ḫissasḫapa* (= Issos??) ensuite, etc.

Des villes et pays dominés par *Ḫattusilis* III, et nommés dans Ḫatt. II 55—63 (voir ci-dessus, p. 158), seuls les cinq derniers nous restent à traiter, c'est-à-dire *Palâ, Tumanna, Gassijâ, Sappa* et le « Pays du Fleuve Jaune ». Si les contrées jusqu'ici traitées sont en général à chercher, selon moi, à l'intérieur ou autour du triangle Ekbez-Killiz-Islâḥîje, ces cinq derniers pays ont, me semble-t-il, toute chance d'être situés au sud-ouest dudit triangle, autour de la ville d'Antioche.

---

[1]) Observer peut-être cependant que, dans KBo. IV 13, I 28—29 (p. 159), *Kâtapi* suit immédiatement *Tabika*-Dâbiḳ, très proche de Ḳaṭma??

[2]) Ici, comme dans Ḫatt. II 31—32, *Marista* est nommée, en outre, à côté des villes de *Karaḫna* et de *Taggasta*. Dans KBo. III 68, 11, *Maristas* est nommée à côté de *Samuḫas* = probablement Samosata (voir ci-dessus, p. 157). Cf. aussi Götze, dans Rev. hitt. et as. I 23, n. 33 et 37.

[3]) Il ne me semble pas très probable que l'on doive identifier *Isḫupitta* à la ville d'*Isḫuppa* (KBo. II 5, III 27 = Hrozný, HKT 236—237 et Götze, Muršiliš 190—191; cf. ci-dessus, p. 161: *Kalasmitta* = *Kalasma*?), qui est à chercher près de *Kalâsma*-Killiz(?) (ibid. 25; voir ci-dessus, p. 161 et suiv.) et de *Lalḫa* (ibid. 26; voir ci-dessus, p. 162), donc peut-être dans le territoire d'Alep.

Il me paraît assez probable, comme je l'ai déjà indiqué, par ex. dans Arch. Or. I, 296, que la ville de **Palâ** des inscriptions hittites de Boghazkeui, soit à identifier au pays d'**Ibla** ou **Ipla**, des inscriptions babyloniennes. Le roi Sargon d'Akkad conquiert le « Pays Haut », les contrées de *Mari*, *Iarmuti* et *Ibla* « jusqu'à la forêt de cèdres et aux montagnes d'argent » (voir Poebel, Histor. and gramm. Texts = Univ. of Penns. Mus., Publ. of the Babyl. Sect. V, nº 34, Col. 5 et 6; cf. Poebel, Histor. Texts = l. c. IV 177 et suiv.). Le roi *Narâm-Sin* d'*Akkad* triomphe d'*Armânum*-Alep et d'*Ibla*; il s'empare aussi d'*Amanum* (= Amanos), montagnes des cèdres, et de la « Mer Haute »; voir Gadd et Legrain, Ur Excavations Texts, I, nº 275. Le prince sumérien *Gudea* de *Lagaš* apporte du bois de construction « de la ville d'*Ursu*, montagnes d'*Ibla* »; voir Thureau-Dangin, Sumer. u. akkad. Königsinschr. 70, V 53 et suiv. Immédiatement avant ce passage, *Gudea* dit (ibid. 68 et suiv., IV 28—52) qu'il a fait apporter, pour ses constructions, surtout du bois de cèdre provenant d'*Amanum* (Amanos), « des montagnes des cèdres ». A n'en pas douter, la ville d'**Ursu**, mentionnée ici après Amanos, est identique à la ville antique de Rhōsus, aujourd'hui ʿArsûz, située au pied d'Amanos et du Džebel ʿArsûz, au bord de la Méditerranée; cf. Langdon, dans The Cambridge Ancient History I 405, Smith, dans Gadd et Legrain, l. c. 80, et J. Lewy, dans ZA N. F. IV 262 et suiv. Les villes d'*Ibla* et d'*Uršu* sont également nommées dans une inscription sumérienne de Dréhem (époque de Bûr-Sin) publiée par Dhorme, dans Rev. d'assyr. 9, pl. III, SA 79 (cf. ibid. p. 47). La ville d'*Uršu* et son bazar *(kârum)* assyrien sont mentionnées dans les inscriptions du Kultépé;[1]) enfin, les inscriptions de Boghazkeui, dans le texte babylonien KBo. I 11, face 19 et rev. 22, parlent de cette ville en même temps que d'*Aruar*, de *Ḫalap*-Alep, des Churrites (face 25), de *Karkamis* (rev. 21 et 27), etc. En admettant que *Ursu* soit Rhōsus-ʿArsûz, les montagnes de la ville d'*Ibla* sont probablement à chercher dans le Džebel ʿArsûz, et peut-être aussi tout près, dans la partie sud d'Amanos, surtout si nous pouvions identifier *Ibla* peut-être à l'actuelle ville de Beilân, Bailân, Bēlân, l'antique *Platanus* (?), située au nord d'Antioche.[2]) Une variante curieuse du nom de *Ibla* est peut-être contenue dans le gentilice *ᵃˡᵘIb-li-ta-ia-e*, qui se trouve dans les mots *ša ᵐAš-ti-ú-ri mâr ši-ip-ri ša šarrim ᵃˡᵘIb-li-ta-ia-e*: « de *Asti-uri*,[3]) messager

[1]) Cf. Landsberger, dans ZA N. F. 1, 235 et suiv., et Jul. Lewy, ibid. N. F. IV 263, n. 5.

[2]) Sur Beilân et sur les différentes explications étymologiques de son nom, voir Streck, dans Enz. d. Islams, s. v. Sur l'important col de Beilân = Pylae Syriae, et sur Platanus, voir Dussaud, Topogr. hist. de la Syrie, 434, 443 et suiv. Notons encore ici que *Gudea*, d'après l. c., fait apporter aussi du bois de platanes d'*Ursu* et d'*Ibla* (= Platanus?).

[3]) Le nom du messager du roi d'*Iblita*, *Asti-uri* (gén.), donne l'impression d'un nom « hittite »-hiéroglyphique. Cf. les noms « hittites »-hiéroglyphiques tels que *Asta-Santajas* (?), dans IHH 192, et *Asta-valus*, dans l'inscription Erkelet I, I, publiée par

du roi d'*Iblita* », de la lettre paléo-assyrienne de Schroeder, Keilschriftt. aus Assur versch. Inh. 107, 8; la même lettre mentionne aussi, ligne 14, la ville de *Kilizi* (voir p. 162).

Or il me semble possible que la ville de **Palâ** ou — plus rarement — *Balâ* des inscriptions de Boghazkeui, nommée par *Ḫattusilis* III à côté des villes syriennes que nous avons traitées ci-dessus, soit à rapprocher de cette ville syrienne d'*Ibla*, *Iblita* des inscriptions assyro-babyloniennes.[1] Pour la graphie *Balâ* de cette ville, voir KUB XXI 16, I 9 (où vient, immédiatement après, mât*Tu-ma-an-na*) et KUB XXIII 108, 4, où, dans la ligne suivante, une ville [*Ku(?)-u*]*n-ta-ra* semble être nommée. Pour cette restitution, voir KBo. II 9, I 11. Le nom de la ville de *Kuntara* rappelle les noms des villes syriennes de Ḳanṭara et Ḳuneiṭra (pour ces villes, voir Dussaud, Top. hist. de la Syrie s. vv.) d'une part, et le nom de la ville de Gindarus-Džindares (d'ailleurs assez souvent identifiée à la ville de *Kinalua*, *Kinalia*, *Kunalia*, *Kunulua*, dans le pays de *Ḫattina*; mais voir aussi Dussaud, l. c. 240 et suiv.), d'autre part.[2] Notons à cette occasion que, non loin de notre *Kuntara*, à la ligne 13 du texte KBo. II 9, I que nous venons de mentionner, est nommée la ville alu**Bar-ta-ḫu-i-na**, que je voudrais identifier avec l'actuel village de Martaḥawân (Mertawân), situé au nord d'Idlib; *b* et *m* alternent très facilement dans les langues de ces pays.[3])

En faveur de la localisation des villes et pays de *Palâ* et *Tumanna*, en Syrie, et contre l'identification avec les contrées de Blaēnē et Domanitis, en Paphlagonie (voir ci-dessus, p. 156 et suiv.), à l'ouest de l'Halys, parle aussi le fait que, dans KBo. IV 13, I 46, la ville alu*Pa-a-la-a* vient immédiatement après *Ḫalpa*-Alep. Dans KUB XXIII 127, III 2 (= Götze, Neue Bruchst. zum gr. Text d. Hattušiliš 48 et suiv.), les deux pays de *Palâ* et *Tu*[*mmanna*] semblent précédés du nom du « Pays Haut »; il faut reconnaître cependant que la lecture du nom de ce dernier pays est assez douteuse. A différentes époques, les pays de *Palâ* et *Tumanna* deviennent la proie du peuple des Kaskéens. Voir surtout le passage KBo. V. 8, II 8—44 (= Götze, Muršiliš 152 et suiv.), d'après lequel le pays de *Palâ* n'était guère protégé, étant dépourvu — en ce temps-là au moins — de forte-

moi ci-dessus, p. 6 et suiv. Fait très intéressant, le nom *Asti-uri* semble également se trouver dans les inscriptions nésites (= hittites-cunéiformes) de Boghazkeui, sous la forme *ᴵAš-du-va-ra-i-in-na* (acc. + particule *-a*), dans KUB XXI 9, I 6; pour *va* > *u*, cf. Archiv Orientální I 327 et IHH 71, n. 1. Le nom *Asdu-varain* paraît provenir aussi du pays de *Ḫattusilis* III, « roi du pays de la ville de *Ha-ak-ki-me-i*[*š-ša*?] » (ibid. 10).

[1]) Il semble moins probable de rappeler ici la ville de Balena de Raoul de Caen (aussi Balane), près de l'ʿAfrîn, ou l'actuel vadi Balʿa, à l'ouest d'Idlib; pour ces deux localités, voir Dussaud, l. c. 229 et suiv.

[2]) Voir pl. XXXVII, ma photographie de Džindares, prise en 1924.

[3]) Pour Martaḥawân, voir Dussaud, l. c. VIII, 213 et 216. Il est très intéressant d'observer que le nom ancien de ce lieu s'est conservé sans grand changement jusqu'à nos jours.

resses, et étant une plaine.[1]) Cette description conviendrait bien à la plaine qui s'étend autour du lac d'Antioche, tout près de Beilân.[2]) Au sujet des attaques des Kaskéens contre la ville de *Palâ*, voir aussi KBo. III 4, III 39—40 (= Hrozný, Heth. Keilschriftt. aus Boghaz. 204 et suiv., et Götze, l. c. 76 et suiv.). D'après KBo. II 5, IV 11—28 (= Hrozný, l. c. 240 et suiv., Götze, l. c. 192 et suiv.), les pays de *Palâ* et *Tumanna* étaient situés non loin de *Kalâsma* (= Killiz? Voir ci-dessus, p. 161 et suiv.) ; on peut tirer la même conclusion, pour *Tummanna* seul, de KBo. V 8, IV 1—22 (= Götze, l. c. 160 et suiv.). Notons encore ici que des « toiles de la ville de *Palâ* » sont mentionnées dans KUB XIII 35, II 12.[3]) Quant à la première consonne du nom *Palâ*, plus rarement *Balâ*, le rapprochement de ce nom avec le grec *Blaēnē* semble recommander de lire ce nom avec *B*. L'existence de Blaēnē et de Domanitis[4]) en Paphlagonie s'expliquerait le mieux, à mon avis, par un déplacement de la population de *Palâ* et de *Tumanna*, de Syrie en Paphlagonie, qui aurait eu lieu à l'issue d'une guerre malheureuse, d'après un usage fort répandu dans l'antiquité, ou bien encore par une migration. Sur *Palâ* et sur l'adverbe *palâumnili* « en langue palâïte », voir encore ci-dessous.

En ce qui concerne la ville de **Tumanna**, *Tumma(n)na*, *Du(m)manna*, dont nous avons parlé tout à l'heure, en même temps que de la ville de *Palâ*, nous devons encore ajouter le détail suivant: dans le texte VAT 7461, que j'ai transcrit pour moi-même en 1919, le roi du pays de la ville [alu]*Tu-um-ma-na*, [alu]*Du-um-ma-an-na*, [alu]*Du-ma-an-na*, donne du bétail aux temples de différentes villes (par ex. aux temples de *Nenassa*, *Valma*, *Kâlasmitta* [cf. ci-dessus, p. 161 et suiv.], *Tameḳtaja* et *Turmitta* [cf. ci-dessus, p. 163 et suiv.]), tandis que le grand-roi hittite leur donne des maisons et des prisonniers de guerre. *Suppiluliumas* reconquiert le pays de la ville [alu]*Tu-*

[1]) Ainsi faut-il probablement traduire ici, avec Sommer et Ehelolf, Pâpanikri 67, n. 1. Cependant, d'après ibid. II 28, il y avait aussi des montagnes dans le pays de *Palâ*, de même qu'autour de l'ʿAmk, sont les montagnes.

[2]) Dans l'inscription « hittite »-hiéroglyphique Carch. I, A 6, II (voir IHH 185), est nommé le pays -*la*- . S'il était permis de voir dans ce nom, comme je l'ai proposé, sous fortes réserves, ibid. n. 3, un idéogramme pour *Pala*[la]- , on pourrait alors voir dans l'idéogramme , la représentation d'un lac (le lac d'Antioche?), avec cinq villes sur ses bords.

[3]) De notre *Palâ* est probablement à séparer la ville [alu]Pa-li-ja, nommée dans les textes KUB VI 45, II 68 et 46, III 33, citée ici entre *Isuva*-Sophene et *Tegarama* d'une part, *Tuppazija* et *Kariuna* d'autre part. Notons ici encore la ville de *Bâlâ* qui s'allia avec *Ursâ* d'*Urarṭu* contre le roi assyrien Sargon II (sur cette *Bâlâ*, voir Ebeling, dans Reallex. d. Assyr. I 393; ibid. 392 et suiv., voir l'article de Forrer sur notre *Balâ*).

[4]) Pour une Domana (Ptol. V 7, 3; Itin. Ant. 217), située dans la Petite Arménie, voir Ramsay, Hist. geogr. of Asia Minor 71 et Pauly-Wissowa, Real-Enc. s. v.

u-ma-an-na, d'après KBo. V 6, I 37—39, Bogh.-Texte im Umschr. II 42 + KUB XIX 47, 7—8. Pour une graphie *aluTu-u-ma-an* du nom de cette ville, voir KUB XXIII 61, rev. 6. Quant à la position géographique de *Tumanna*, située sans doute au voisinage immédiat de *Palâ* ou *Balâ*, c'est probablement au sud de cette dernière ville que nous devons la chercher, c'est-à-dire dans les environs d'Antioche. Il est très malaisé de dire si notre *Tumanna* (ou *Tûmanna*?) peut être identifiée à l'actuel village de Chân Tûman ou Tûmân (cf. Dussaud, l. c. VI, VII, VIII et 513), qui se trouve tout près d'Alep, à 12 km au sud-ouest de cette ville; voir déjà Hrozný, Heth. Keilschriftt. 162, et Völker u. Sprachen d. alt. Chatti-Landes 47.

Nous voici donc arrivés, dans nos recherches sur l'étendue du territoire confié à *Ḫattusilis* III, de *Samuḫa*-Samosata jusqu'aux environs de la ville d'Antioche, jusqu'au Casius Mons (Κάσιον ὄρος) et jusqu'à la contrée Casiōtis. Or je crois trouver une excellente confirmation de la justesse de mes identifications, ou tout au moins des principales de celles qui sont présentées ici, lorsque nous lisons, dans la liste des villes dominées par *Ḫattusilis* III (voir ci-dessus, p. 158, Ḫatt. II 59—60), immédiatement après *Palâ* et *Tumanna*, le nom du pays de la ville de **Gassijâ**, que je n'hésite point à identifier aux noms du Casius et de la Casiōtis. Le fait qu'il s'agit bien ici du pays de la m o n t a g n e Casius nous est confirmé par le passage KUB XIX 13, I 40—42, d'après lequel le grand-roi hittite *Suppiluliumas* est entré dans le pays de la ville *aluTu-u-ma-an-na*, d'où il est monté sur la m o n t a g n e *HUR-SAGKaš-šu-ú*; il entre ensuite (ibid. 43—46) dans le pays du fleuve *nâruDaḫara*, où il brûle la ville de *Pa-bi-nu-va*. Quant au fleuve **Daḫara**, il me semble très probable qu'il soit identique au fleuve Nahr Zeghârô, ou Nahr Zghârô, ainsi appelé du nom du village Zeghârô, et dont les sources se trouvent immédiatement sous le Džebel el-Aḳra' (= Casius); voir par ex. la carte IX, A 3, dans Dussaud, Topogr. hist. de la Syrie (cf. aussi ibid. p. 423) et la carte D IV, dans Kiepert, Karte von Kleinasien.[1]) La ville de *Pabinuva* serait peut-être à identifier avec l'actuel village de Babenna, situé à l'est du fleuve Nahr Zeghârô et de Ras šamra, au nord-est de Lattaḳîje (voir la carte de Dussaud). Pour les montagnes *HUR.SAGKassû* et pour le fleuve *nâruDaḫara*, voir aussi KBo. V 8, III 35 et 40 (= Götze, Muršiliš 158 et suiv.; dans le même alinéa, sont également nommées les villes de *Sapidduva* et *Altanna*, et les montagnes de *Ellurija*). Le pays **MÂTALU.NARUSIG$_7$** (= le « Pays de la ville du Fleuve Jaune »), que nous connaissons déjà par le texte de *Ḫattusilis* III (voir ci-dessus, p. 158; ici écrit *MÂTnâruSIG$_7$*) et le pays de la ville *aluKa-aš-ši-ja* sont, d'après KUB XIX 10, I 8 et suiv., attaqués par les villes de *Mâsas* et de *Kammalas*. Notons déjà ici que le « Pays (de la

[1]) Le fleuve [*nâru(?)D*]*a-*[*ḫ*]*a-ra-an* semble être nommé, à côté de *HUR.SAGKa*[*š-ši-ja?*], aussi dans le fragment KUB XXI 9, I 3 et suiv.; ibid. 10, est mentionné le roi *Ḫattusilis* de *Ḫakkimessa*.

ville) du Fleuve Jaune » se trouve très près des pays de *Kassija* et de *Sappa*. On ne saurait dire auquel des fleuves ou rivières de cette contrée ce « fleuve » serait à identifier: l'Oronte-*Arantu* est probablement exclu, ce qui nous conduirait peut-être à l'identifier le mieux, avec le Nahr el-Kabîr, dont le Nahr Zeghârô est un affluent. Dans KBo. VI 28, face 10, apparaît comme ennemie du pays de la ville ^{alu}*Gassija* *(^{alu}Ga-aš-ši-ja)*, la ville d'*Araunna*, de même que, dans KBo. III 4, III 47—56 (= Hrozný, Heth. Keilschriftt. 204 et suiv., 163 et Götze, Muršiliš 78 et suiv.), la ville d'*Aravvanas* est l'ennemie du pays de la ville ^{alu}**Kissijâ** *(^{alu}Ki-iš-ši-ja-a)*.[1] A n'en pas douter, *Kissijâ* n'est qu'une variante de *Gassijâ*, *Kassija*, etc.; ajoutons à ce propos, que cette ville est sans doute déjà mentionnée, sous la forme *Ki-si-*[*a?*], dans l'inscription paléo-assyrienne, « cappadocienne », Gelb, Inscriptions from Alishar n° 5, 10 (cf. ibid. p. 10 et 24).[2] Quant à **Aravvanna**, *Aravanna* (KBo. I 1, face 11 et 20), *Araunna* (par ex. aussi dans KUB XXVI 69, VI 6, 9) ou **Urauna** (par ex. dans KUB VI 45, I 61, KUB VI 46, II 26), égypt. *'rwn* (cf. Roeder, Ägypten und Hethiter 28 et 30; nommé ici à côté de *ms*, *Masa*), il s'agit probablement du district Aravēnē, mentionné par Ptol. V 7, 11 et situé au sud de la Mélitène; voir déjà Mayer-Garstang, Index of Hitt. names 5. Il me semble moins probable d'identifier *Aravanna* aux ruines de la forteresse de Rawandan (Rowanda, Rowenda, Rawendan, Rowant Kaleh, Rowanduz, Rowanduz Kaleh), située au nord de Killiz. Pour Rawandan, voir Dussaud, l. c. VIII, n. 1, 223, 513, la carte XII C 1, Garstang, The Land of the Hittites 9, et surtout ibid., pl. XXXV, une impressionnante photographie de cette forteresse, qui s'élève sur la vallée du fleuve 'Afrîn.

Dans la liste des villes dominées par *Ḫattusilis* III (ci-dessus, p. 158), le nom du pays de la ville ^{alu}*Ga-as-si-ja-a* est suivi du nom de la ville de **Sappa** *(^{alu}Šap-pa*, II 60), que nous connaissons aussi par le passage de KBo. II 5, III 4—12 (= Hrozný, Heth. Keilschriftt. 234 et suiv., Götze, Muršiliš 188 et suiv.). D'après ce passage, le prince *Aparrus* de *Kalâsma*-Killiz(?), qui avait attaqué *Sappa*, est battu par *Tarḫinis*. Dès lors que *Sappa* est nommée, dans la liste de *Ḫattusilis* III, entre *Gassijâ*-Casius et le « Pays du Fleuve Jaune » (= peut-être Nahr el-Kebîr), ne serait-elle pas à identifier avec Sapanny Ḳalesi ou simplement Sapanny, marquée sur les cartes de Kiepert, Karte von Kleinasien D IV et Dussaud, Topogr. hist. de la Syrie, Carte IX, A 2, au sud-est du Mons Casius? Voir aussi p. 159, n. 2 et encore KUB XXVI 24, I 5.

La liste de *Ḫattusilis* III (p. 158) se termine provisoirement par le « **Pays du Fleuve Jaune** », dont nous avons déjà parlé ci-dessus, p. 171 et suiv.; avec ce pays, l'auteur atteint probablement la frontière sud de son

[1] Cf. par ex. aussi KUB XXVI 24, II 4.

[2] Voir encore KUB XIII 2, III 33—34, où les soldats de ^{alu}*Ka-si-ja* sont nommés à côté de ceux de *Ḫimmuva*, *Tagarama* et *Isuva*-Sophene.

royaume. Il revient ensuite vers le nord, pour nommer sa capitale *Ḫakbissa*-Ekbez et la ville d'*Istaḫara*-Islâhîje(?), qui forment le centre de son petit royaume. Dans cette liste, les villes sont en général énumérées du nord au sud (cf. ci-dessus, p. 167).

Mais *Ḫattusilis* III, qui est gouverneur du « Pays Haut » et roi de *Ḫakbissa*-Ekbez, règne aussi sur la ville hittite de Nerig,[1]) *Neriggas*,[2]) *Nerikkas*,[3]) *Nirikkas*.[4]) D'après Ḫatt. III 60—61 (= Götze, Neue Bruchstücke z. großen Text d. Ḫattušiliš 28 et suiv.), et d'après KBo. VI 29, I 25—26 (= Götze, Ḫattušiliš 46 et suiv.), *Ḫattusilis* III était prêtre du dieu de l'orage de *Nerikkas*, dans la ville de *Ḫakbissa*; d'après Ḫatt. III 54—66 (= Götze, Ḫattušiliš 28 et suiv., Neue Bruchstücke 28 et suiv.), *Ḫattusilis* n'est entré en révolte contre *Urḫi-Tesupas* que lorsque celui-ci lui a enlevé aussi les villes de *Ḫakbissa* et *Nerikka*. Le culte du dieu de l'orage de *Nerig* était très estimé et répandu dans l'empire de *Ḫatti*. De *Nerig*, nous savons qu'elle se trouvait dans la zone menacée par les Kaskéens (voir par ex. KUB XXI 8, II). Le texte de *Ḫattusilis* III nous montre maintenant que *Nerig* ne devait pas se trouver bien loin du royaume de *Ḫakbissa*, donc au sud-est de l'Halys et probablement au nord de *Ḫakbissa*-Ekbez. Nous voyons aussi que *Nerig* n'était sans doute pas très éloignée de *Takupsa*-Göksün (? Voir les passages de KUB VI 45, I 62—75, et 46, II 27—40, cités ci-dessus, p. 160), de *Sarissa*-Saris (? Voir ibid.), de *Istaḫara*-Islâhîje (? Voir ci-dessus, p. 165) et de *Ḫaḫana* (voir ci-dessus, p. 166). *Nerig*, nommée *Nerag* (*alu Ne-ra-ag*), dans KUB X 35, 1, ne pourrait-elle être identifiée à l'antique Maroga (Ptol. V 6, 12) située dans l'antique Sargarausēnē en Cappadoce (voir Ramsay, Hist. geogr. of Asia Minor 308 et suiv.)? On identifie assez souvent Maroga au village actuel de Maragos, situé au nord-est de Göksün; voir Ramsay, l. c. et Kiepert, Karte von Kleinasien C V, mais aussi Kiepert, Formae Orbis Antiqui VIII 18 et Pauly-Wissowa, Real. Encycl. s. v. Maroga. A mon avis, même en dehors de ces identifications, la ville de *Nerig* devrait être cherchée à peu près dans la direction de Jarpuz et Görün.

Si les identifications géographiques que nous proposons ici sont justes, *Ḫattusilis* III, qui avait d'abord été gouverneur du « Pays Haut », en Commagène, devient aussi, après ses victoires sur les Kaskéens, roi de *Ḫakbissa*-Ekbez, sous la souveraineté du grand-roi hittite; il est ainsi appelé à régner sur les territoires sauvés par lui de la domination kaskéenne. Son royaume s'étend à peu près de Görun au nord, en ligne directe jusqu'aux environs de Lattaḳîje, dans l'antique Casiōtis, au sud. Deux barrières ont ainsi été dressées contre les ennemis du grand-royaume hittite; l'une, la

[1]) Voir par ex. KBo. III 7, I 1, IV 5.
[2]) Cf. par ex. KUB XXIII 115, 10.
[3]) Voir par ex. KUB XXI 19, IV 27.
[4]) Cf. par ex. KUB VI 46, II 33.

province du « Pays Haut », allant de l'ouest à l'est, contre les Kaskéens de la Petite Arménie; l'autre, le royaume-vassal de *Ḫakbissa*-Ekbez, allant du nord au sud, contre les Egyptiens. De la sorte, s'explique fort bien aussi la participation ultérieure de *Ḫattusilis* III à la guerre du grand-roi hittite *Muvatallis* contre l'Egypte (Ḫatt. II 69—82 = Götze, Ḫattušiliš 20—24).

Au sujet de nos identifications, qu'il nous soit permis d'insister encore sur ce point: c'est surtout par leur grand nombre qu'elles nous semblent convaincantes. Elles s'imposent en effet, pour la plupart, avec beaucoup de probabilité, sans qu'il soit fait violence aux faits; en même temps, elles donnent un très vraisemblable et satisfaisant tableau du territoire dominé par *Ḫattusilis* III, dans ses deux fonctions: et comme gouverneur et comme roi vassal. Ces recherches nous ont servi, entre autres, à fixer avec assez de probabilité, la position géographique de la ville de *Palâ*, problème qui était d'ailleurs le sujet principal de ce chapitre. Si l'on persiste encore à chercher *Palâ* et *Tumanna* en Paphlagonie, près de Sinope, que l'on essaie donc d'identifier, de façon comparable à la nôtre, les autres noms géographiques traités ci-dessus, et qui sont en rapport étroit avec les deux pays en question; on échouera bientôt — l'identification de notre *Palâ* et de *Tumanna* à Blaēnē et à Domanitis, en Paphlagonie, me semble tout à fait impossible. Dernière remarque enfin: comment un gouverneur du « Pays Haut » en Commagène, aurait-il pu être aussi, en même temps, roi dans le nord de la Paphlagonie, au bord de la Mer Noire et au nord du grand-royaume de *Ḫatti*? Je n'insiste pas sur toutes mes identifications qui, bien entendu, ne sont pas toutes d'égale valeur. Il est fort possible que l'une ou l'autre d'entre elles ne se confirme pas, dans l'avenir. Mais j'espère qu'en général, mes identifications seront justifiées par les recherches ultérieures, et qu'elles forment dès maintenant une base assez solide, permettant d'utiliser l'immense matériel géographique contenu dans les archives royales de Boghazkeui — et jusqu'ici négligé — pour la géographie historique de la Syrie et de l'Asie Mineure. Intentionnellement, je me suis limité aux noms géographiques des inscriptions hittites de Boghazkeui, qui sont d'importance fondamentale pour la géographie historique de la Syrie du nord et de l'Asie Mineure, et j'ai évité de traiter les noms des localités moins importantes. J'espère continuer ces recherches à une autre occasion.

B — Sur la langue palâïte.

Au chapitre précédent, nous avons essayé de déterminer la position géographique de la ville de *Palâ*. Il est fort probable, à mon avis, que cette ville soit à chercher dans les environs de la ville d'Antioche. Examinons maintenant, à la lumière de ce fait nouveau, la question de savoir quelle langue est au juste désignée, dans les inscriptions nésites de Boghazkeui, par le terme *palâumnili* « (dans) la (langue) palâïte » (voir ci-dessus, p. 156).

Comme nous l'avons déjà remarqué ci-dessus, p. 155 et suiv., il semble difficile d'admettre que la langue « hittite »-hiéroglyphique, langue officielle des inscriptions monumentales et des sceaux des grands-rois hittites, n'ait pas été nommée dans les archives de ces rois. A l'inverse de ce premier problème, reste encore à trouver la langue qui serait expressément désignée par le terme *palâumnili*. Si, comme nous venons de le voir, le centre des inscriptions « hittites »- hiéroglyphiques peut être cherché, dès l'époque de l'empire hittite, en Syrie du nord (p. 155), et si, d'autre part, l'unique terme encore vacant des appellations linguistiques de Boghazkeui — *palâumnili* — se rapporte à une ville du nord de la Syrie, il semble *a priori* assez vraisemblable que ce terme ait effectivement servi à désigner notre langue « hittite »-hiéroglyphique. Enfin, le fait qu'on n'ait jusqu'à présent trouvé, dans les archives de Boghazkeui, aucune citation sûre de la langue palâïte — alors que les quatre autres langues desdites archives (voir ci-dessus, p. 156) y sont fréquemment citées — s'expliquerait aisément de la manière suivante: les scribes de Boghazkeui ne savaient pas écrire en caractères cunéiformes, la langue palâïte(?), écrite toujours en caractères hiéroglyphiques.

A cette identification de la langue « hittite »-hiéroglyphique et de la langue palâïte, j'ai moi-même opposé l'argument que voici: il me semblait peu probable qu'au premier millénaire av. J.-C., la ville de *Palâ* ait acquis « une importance telle, que des inscriptions rédigées dans sa langue se seraient trouvées, non seulement en Syrie, mais aussi en Asie Mineure » (IHH 13). Cette objection est maintenant infirmée par le fait que le grand-roi hittite *Suppiluliumas* et ses prédécesseurs employaient déjà la langue et l'écriture « hittites »-hiéroglyphiques.[1]) Nous avons vu d'autre part (cf. ci-dessus, p. 168 et suiv.), que le pays d'*Ibla* ou *Ipla*, probablement identique à notre *Balâ* ou *Palâ*, a joué un rôle assez grand, au troisième millénaire av. J.-C., comme fournisseur des bois de construction. Citons aussi le § 5 du Code hittite (voir mon édition de celui-ci, p. 4 et suiv.), où une distinction est faite au sujet du meurtre commis sur la personne d'un marchand, selon que l'assassinat a eu lieu dans le pays de *Ḫatti*, ou bien dans les pays de *Lûiya* (= *Arzava*, dans la Cilicie de l'ouest et ses environs) ou de *Palâ*. Ces deux derniers pays semblent être des provinces de l'empire hittite, conquises par celui-ci à l'époque précédente. On peut donc admettre que, dans la première moitié du deuxième millénaire av. J.-C., non seulement *Lûiya*-Arzava, mais aussi *Palâ*, aient joué un rôle politique considérable, et compris un territoire assez étendu. Il n'est pas impossible que le terme

[1]) Les inscriptions de Topada, Suvasa, etc., dont l'écriture semble plus archaïque que celle des inscriptions de Boybeypunari, du 13e siècle av. J.-C., seraient-elles peut-être (ceci contrairement à Arch. Or. VI 403) à dater de l'époque obscure de l'empire hittite, qui a précédé le règne de *Tutḫalijas* II (ca. 1450 av. J.-C.)? Nous espérons revenir plus tard sur cette question.

Palâ de ce paragraphe ne désigne la Syrie du nord, ou du moins une grande partie de celle-ci, tandis que *Lûiya* désignerait les pays situés au sud de l'empire hittite, le « Pays Bas ». Nous pourrions, en ce cas, placer le temps de l'hégémonie de *Palâ*, à l'époque de l'anarchie dans l'empire hittite, époque qui va de *Telipinus* (17e siècle av. J.-C.) à *Tutḫalijas* II (ca. 1450 av. J.-C.), et nous apparaît caractérisée surtout par l'hégémonie churrite sur l'Asie antérieure. Il semble possible qu'avec les Churrites, la ville syrienne de *Palâ* ait aussi gagné en importance politique, et que, à la faveur de cette expansion churrite-palâïte(?), la langue et l'écriture « hittites »-hiéroglyphiques (= palâïtes??) se soient répandues en Asie Mineure. En tout cas, de l'emploi des formules palâïtes dans le culte hittite (voir ci-dessous), on peut conclure avec une probabilité relative, que la ville de *Palâ* avait pendant quelque temps exercé une hégémonie sur l'empire hittite, ou bien au moins que la population de cet empire était composée en partie d'éléments palâïtes.

Nous devons bien souligner néanmoins, que certaines considérations parlent aussi contre la possibilité que la langue « hittite »-hiéroglyphique ait été appelée langue palâïte, peut-être du nom de la capitale *Palâ* du plus ancien empire des « Hittites » hiéroglyphiques, de même que la langue nésite avait été ainsi appelée du nom de la capitale *Nêsas*, du plus ancien empire des Hittites cunéiformes. La langue palâïte était employée dans le culte du dieu ^{ilu}*Zi-bar-va*^{a}*-a* ou ^{ilu}*Za-bar-va*^{a}*-a*. Dans ce culte, la prêtresse prononce des formules rituelles (« les mots de la bouillie », « les mots des pains », etc.) ^{alu}*pa-la-um-ni-li*, « (dans) la (langue) palâïte »; voir Hrozný, Völker u. Sprachen d. alt. Chatti-Landes 46 et suiv., Forrer, dans ZDMG N. F. I 190, 241 et suiv., KUB II 4, IV 11 (la prêtresse prononce ici en palâïte « les mots de la bouillie »), V 17, etc. Autant que nous voyons, ces formules ne sont jamais reproduites dans les textes (voir ci-dessus, p. 175). Déjà le fait que le nom du dieu *Zibarvâ*, *Zabarvâ*, sans doute vénéré à *Palâ*, est écrit avec le signe *va*^{a}, employé dans les langues non-indo-européennes chattienne ou proto-hittite *(ḫattili)* et churrite *(ḫurlili)*, et non dans les langues indo-européennes lûite *(lûili)* et nésite *(nâsili, nêsumnili)*, semble recommander l'hypothèse qu'il s'agit ici d'une divinité et d'une langue non-indo-européennes. Il serait permis, il est vrai, de répondre à cela qu'il pourrait s'agir d'une très ancienne divinité non-indo-européenne, dont le culte fut continué plus tard à *Palâ* par une population indo-européenne, celle qui parlait la langue « hittite »-hiéroglyphique. En ce qui concerne la langue à laquelle appartient le nom *Zibarvâ*, *Zabarvâ*, je crois que ce nom ne peut guère être séparé du mot suméro-babylonien pour « le bronze », sumérien *zabar*, babyl-assyr. *siparru*, avec alternance semblable de la première voyelle. Quant au suffixe *-vâ*, ne serait-il pas à rapprocher du suffixe bien connu *-ve* du génitif churrite (cf. Hrozný, dans Mitt. d. Deutsch. Or.-Ges. 56, 42) et, mieux encore, du génitif de la langue proto-syrienne de Ras

Halys
Amisos
Domana
Hattusas-Boghazkeui
H A T T I
Ankuva-Ališar
Sivas
K A S K A
I S U V A
Sophene
P A Y S
Nesa-? Nyssa
Kanes-Kültépé
Kaiseri
Kussara-? Ak-Seraï
P A Y S B A S
Tuvanuva-Tyana
L Û I Y A-
A R Z A V A
K O Z Â N
K I Z V A T N A
Sarizan-Saris
Görün-
Nerig?
Sobagena
(*Hurma*?)
Kumanu-Kizvatna-Comana
Jarpuz
Hadjin
Takupsa-? Göksün
Saros
Kabibsa-Kabissos
Sissuva-Sis
Samos-Saros
Pyramos
Gurgumu-Marăš
In Catabana
Boybeypunarı
Malatija-Malatia
ARAVANNA-
Aravene
H A U T U R R I
Samuha-? Samosata
Urima?
Urfa
Karkamisa-Karchemiš
Adanija-Adana
Tarsa-Tarsos
Issos
Halbitu-Chlaz
Kawandun
Kilizu-*Kalasma*(?)-Kilis
Kurustama-Kyrrhos
Tabaqa- Dabiq
Halaru-Achterin
Beilân
Uru-Rhôsus
Hattina
Gindarus-Djindaros
Antiochia
Turmitta-? Turmanin
Halpa-Aleppo
Tunip?
Maltabawâs
Tumân
Nuhas-Idlib
Orontes
Kasija-Casius
Sappa-? Sapanny
Alalha-? Riha
Ras Samra
Pabanum-Babenna
Euphrates
H U R R I
H U R R I

Les pays hittites au temps de Hattusilis III (13e siècle av. J.-C.).
Les noms géographiques hittites ou plus anciens encore (et, par erreur, le nom moderne de Kôzân) sont en italique.

Šamra (cf. Thureau-Dangin, dans Syria XII, 256 et suiv.), étroitement apparentée au churrite, de sorte que le nom *Zibarvâ, Zabarvâ* signifierait à peu près « le dieu de bronze », c'est-à-dire peut-être « le dieu représenté (à *Palâ*) par une statue de bronze »? Il s'agirait, en ce cas, d'un dieu dont le culte aurait été inauguré à *Ibla-Palâ* au troisième millénaire av. J.-C., dès l'époque des rois et princes sumériens, tels que *Gudea* qui y firent des expéditions ayant pour but de rapporter de là des bois de construction. Le nom du dieu *Zibarvâ, Zabarvâ* pourrait donc être cité comme témoin pour la probabilité qu'à *Palâ*, étaient parlées la langue proto-syrienne de Ras Šamra, pays voisin, ou le churrite (cf. Hrozný, dans Archiv Orientální IV 118 et suiv.).

Dans ZDMG N. F. I 241 et suiv., Forrer a publié deux petits fragments qui font mention du dieu *Zabarvâ* et citent quelques mots d'une langue jusqu'ici inconnue, qui n'est désignée ici par aucun nom (voir IHH 13). Il est très malaisé de caractériser une langue, sur la base de quelques mots seulement. Cependant il me semble que surtout les terminaisons *-nta, -anta, -anda,* de ces fragments — probablement terminaisons verbales — placent cette langue à côté du lûite; par contre, le signe *vú*[4] du mot *vú*[4]*-la-a-ši-na,* ainsi que la présence dans cette langue, de suffixes au lieu de préfixes — ceux-ci étant un trait caractéristique de la langue chattienne — semblent la rapprocher de la langue churrite (et de la langue proto-syrienne ou syro-churrite de Ras Šamra). Peut-être s'agirait-il donc d'une langue mixte, composée (contrairement à IHH 13) d'éléments churrites et d'éléments lûites, d'origine indo-européenne. Mais cette langue n'a rien de commun avec la langue « hittite »-hiéroglyphique (voir déjà IHH 13). D'autre part, il n'est nullement certain que la langue de ces deux petits fragments soit véritablement la langue ailleurs désignée par le terme *palâumnili*.[1]) Tout ceci bien considéré, force nous est donc de reconnaître que le problème de la langue palâïte, pas plus que le problème du nom de la langue « hittite »-hiéroglyphique, ne peut être actuellement résolu avec certitude. Pour y voir plus clair, nous devons attendre la publication des nouveaux textes mentionnés dans la n. 1, et de nouvelles découvertes relatives aux langues en question. Il n'était peut-être pas inutile, cependant, de traiter ici ces problèmes, en nous appuyant sur les matériaux qui sont maintenant à notre disposition.

Quoi qu'il en soit, même si la langue « hittite »-hiéroglyphique n'a peut-être pas porté le nom de « langue palâïte »,[2]) il semble qu'en elle nous

---

[1]) [Enfin les données du problème viennent de se compliquer, par la communication de MM. Ehelolf et Güterbock, selon laquelle des textes écrits dans une langue inconnue se trouveraient parmi les textes cunéiformes de Boghazkeui non publiés encore (voir Mitt. d. deutsch. Or.-Ges. 73, 1935, 32, n. 1).]

[2]) En ce cas, le terme *palâumnili* aurait-il peut-être désigné la langue syro-churrite de Ras Šamra?

devons voir une ancienne langue indo-européenne, parlée surtout dans la Syrie du nord. C'était la langue de la couche dominante de ces pays, arrivée là au commencement du deuxième millénaire av. J.-C. peut-être, en même temps que les Hittites indo-européens — les Nésites — envahissaient l'Asie Mineure, et les Mîtanni aryens, la Mésopotamie du nord. Quant à la population indigène de la Syrie du nord aux troisième et deuxième millénaires av. J.-C., elle parlait probablement la langue churrite et la langue syro-churrite de Ras Šamra. La langue « hittite »-hiéroglyphique de la Syrie du nord — appartenant au groupe *centum* — forme ainsi une transition entre les langues indo-européennes d'Asie Mineure — lûite et nésite, appartenant au groupe *centum* — et la langue mîtannienne indienne, de la Mésopotamie septentrionale, qui appartient au groupe *satem*. Il n'est sans doute pas indifférent de remarquer, en ce sens, que la langue « hittite »-hiéroglyphique et la langue indienne de Mîtanni se touchent par leur pronom relatif, *jas* en « hittite »-hiéroglyphique (voir IHH 36 et suiv., 87 et suiv.) et probablement aussi en mîtannien, alors que le nésite et le lûite utilisaient le pronom relatif *_quis_.[1])

Les « Hittites » hiéroglyphiques, établis originairement en Syrie du nord surtout, comblent maintenant une lacune dans les positions géographiques des plus anciens peuples indo-européens de l'Asie Antérieure. Si nous avons jusqu'à présent situé les Nésites — pour le commencement du deuxième millénaire av. J.-C. — au centre de l'Asie Mineure (cf. la position géographique de la ville de *Nêsas*-Nyssa), les Lûites dans le sud de l'Asie Mineure et les Mîtanni dans la Mésopotamie du nord, une lacune s'ouvrait, dans le nord de la Syrie, où ne nous apparaissait jusque-là aucun peuple indo-européen. Or c'est là, probablement, qu'il faut localiser les sites les plus anciens des « Hittites » hiéroglyphiques, étroitement apparentés aux Lûites et aux Nésites. Nous voyons ainsi — constatation très importante pour la plus ancienne histoire de l'Orient et pour celle des peuples indo-européens — qu'au commencement du deuxième millénaire av. J.-C., un front continu de peuples indo-européens s'étendait, depuis l'ouest de l'Asie Mineure jusqu'à l'Iran à l'est: les Lûites, les Nésites (Hittites cunéiformes), les « Hittites » hiéroglyphiques (= Palâïtes??), les Mîtanni aryens et les éléments indo-européens, aryens du peuple kassite (cosséen). Les « Hittites » hiéroglyphiques, qui avaient peut-être une fois déjà exercé une hégémonie sur la Syrie du nord et sur l'est de l'Asie Mineure (ce qui expliquerait le fait que les rois hittites-cunéiformes aient employé aussi l'écriture « hittite »-hiéroglyphique), reprennent cette hégémonie après la catastrophe de l'empire hittite-cunéiforme, causée par les peuples indo-européens du Nord, vers 1200 av. J.-C.

---

[1]) Notons ici encore la présence d'une divinité *Marutakas*, apparentée aux védiques *Maruts*, chez les « Hittites » hiéroglyphiques; voir ci-dessus, p. 7.

TROIS INSCRIPTIONS «HITTITES» HIÉROGLYPHIQUES DE CARCHEMISH.

Par

B. Hrozný.[1])

Au cours de mon séjour à Ankara (voir ci-dessous, p. 208 et suiv.), j'ai pu prendre copie, à l'Augusteum, de trois inscriptions provenant de Carchemish probablement. Ces inscriptions étaient restées jusqu'à présent, soit non éditées (Carchemish I et Carchemish III), soit imparfaitement éditées (Carchemish II; voir ci-dessous, p. 184). Avec l'aimable autorisation de M. le dr. Hamit Zübeyr Koşay, Directeur général des musées turcs, je publie ici mes copies, photographies et traductions de ces intéressants textes.

L'inscription Carchemish I.

Cette inscription incomplète, qui provient de Carchemish et se trouve maintenant à l'Augusteum d'Ankara, se compose de deux fragments (désignés par les cotes n° 131 et n° 160) que j'ai moi-même réunis, pendant mon séjour à Ankara, en septembre 1934. La pierre de l'inscription est de basalte; sa longueur actuelle est de 64 cm, sa hauteur de 54 cm. Voir la photographie de cette inscription, pl. XXXIX, et l'autographie, pl. XL.

Col. I.[2]) ..... (?) ... [(?)] [?] [3]) ...

..... *ā*(?) ... *-n* -[*va*(?)]-*s*[*á*]-*nà*-[*sa*?]-*a*-*i*[3]) ...-

......, les h[ab]its (ta[bl]iers)[3]), (...?) un vaisseau (en forme

(?)[4]) (?)[4]) [5]) ... ...

[*j*]*a*(?)[4]) - *la* - *la* - *s*[*á*?][4]) - *n*[5]) .... *a*- ...

de soulier)[5]) (avec une boisson)[5]), sur des roues, ...

---

[1]) Avec 5 planches.

[2]) Il n'est pas possible de déterminer le nombre des colonnes qui manquent maintenant. Sur le côté droit de l'inscription, ne sont détruits probablement que très peu de signes.

[3]) Je restaure ce mot, d'après IHH 173, n. 8, 190, IX, 201, n. 13 et 289, n. 11.

[4]) On distingue seulement la partie inférieure de ce signe, sur l'original.

[5]) Je lis et complète ce mot, d'après IHH 132, n. 6, 133, III 6—7, 272, IV et 273,

Col. II. (...?)

(...?) [*pá?*]-*ā-ta*[1]) *pa*$^{(r)}$-*nà-s-pa-va-ta-e* -*tu*$^{(r)}$-*l(a)-ka*-
(...?) [il(? on?) a do]nnés(?)[1]), puis la ville de *Parnas*(?)[2]) a

(?) (??)

li-sá-a-i[3]) *ar-ḫà* -*tá*[4]) *va-ja* -*a-ka*$^{(r)}$-*i-a*[5]) *já-tà*(?)(-)*e*(??) [6])
abattu(?)[4]) des victimes(?).[3]) Et une bataille[5]) dans(?) la ville de ....[6])

(?) .... (?) ....
[*ar*(?)-*ḫ*]*à*(?)-*e* ....-*ja* ....-*e* .... *tà*(?)-*n*(*à*)....*n*(*à*).......
....

n. 9. Dans le signe de notre endroit, il s'agit d'une forme monumentale du signe de IHH 133, III 6—7 (dans -*ja-la-la-sá-n*), où les deux cercles ○○ figurent peut-être également des roues. Ce mot semble désigner dans les deux passages, de grands vaisseaux en forme de soulier, remplis d'une boisson de libation et placés sur une charrette; cf. d'autre part IHH 272, IV, où le signe de -*ja-la-la* ne s'accompagne en bas d'aucun cercle, et aussi IHH 132, II 10—11, où se trouve, avec le même déterminatif, le mot -*á-tu-tà-i* (avec le signe sous l'idéogramme; voir la photographie, dans Andrae, Hett. Inschriften auf Bleistreifen, Taf. 5 d, II 10–11). [Mais voir encore p. 189 et suiv.]

[1]) Restauré d'après IHH 272, IV, 273, n. 11 et 226, n. 5. Il me semble peu probable que les signes ... -*ā-ta* puissent appartenir au nom de ville qui vient ensuite.

[2]) Cf. n. 1.

[3]) Dans le mot -*tu*$^{(r)}$-*l(a)-ka-li-sá-a-i* (acc. pl.), on chercherait d'abord le nom d'un animal domestique. D'autre part, le verbe *arḫa* -*tá* qui semble se composer d'une tête et d'un couteau de boucher (= «couper la tête»?) recommanderait peut-être une signification telle que «victime». Cf. IHH 170, n. 7 et ibid. VI, l'idéogramme pour «boeuf». S'agirait-il ici de boeufs pris comme victimes? Serait-il permis, en ce cas, de rappeler pour *tûlkalisai*(?), la racine indo-européenne **dhelg*- «piquer», allem. *Dolch* «poignard», etc. (cf. Walde-Pokorny, Vgl. Wörterb. d. idg. Sprachen I 865 et suiv.)??

[4]) Pour ce mot, voir n. 3.

[5]) Les deux poings croisés, avec les signes phonétiques qui suivent, -*a-ka*$^{(r)}$-*i-a* (moins probablement -*a-a-ka*$^{(r)}$-*i*) ne peuvent, semble-t-il, signifier autre chose que «bataille». Il n'est pas sûr que nous puissions rappeler pour le mot *akâja*, peut-être «bataille», la racine nésite *ak*- «mourir»; pour l'étymologie de cette racine hittite-cunéiforme, voir Pedersen, dans Götze-Pedersen, Muršiliš Sprachlähmung 48.

[6]) Il est très douteux qu'il s'agisse ici d'une ville *Jata, Jada. Já-tà*(?) ne serait-il pas plutôt le pronom relatif?

Col. III. . . . (?) [ ][1]) (?) (?)

. . . *nà*(?)-*n E-la*$_2$$^{(r)}$(?)-[ ][1])-*va-na-sa*(?)-*s*$_1$(?) [2]) -*tà-a-s*$_1$

. . . le roi de la ville d'*Elâvanas* (= du Pays Haut)[2]) a fait sortir

A-la-pa-i-n [3]) dieu -*i-n ar-ḫà* -*va-ja-tá e-va E-la*$_2$$^{(r)}$(?)-

le dieu *Santaïs*(?) de la ville d'*Alapa* (= Alep)[3]). Alors à la ville d'*Elâvânas*

(?) . . .

v[*a*?]-*ā-nà*- -*e*[2]) -*ma-ru-sà-n*(*à*)-*tà-a*[4]) -*du-ta-a-li-ta-e*[5]) *va-n-e* . . .

(= du Pays Haut)[2]), à la place sacrée[4]) des libations(?)[5]), il(l')a dédié(?)[5])
et l'a . . .

---

[1]) Pour cette restauration, voir IHH, p. 180, IV. On voit encore la base de ce signe, sur l'original.

[2]) On ne peut mettre en doute, à mon avis, l'identité du pays de *E-la*$_2$$^{(r)}$(?)- -*va-na-sa*(?)-*s*$_1$(?) , gén., *E-la*$_2$$^{(r)}$(?)- -*v*[*a*?]-*ā-nà*- (-*e*), dat.-loc., et du *Mâtum Elîtum*, le « Pays Haut » des inscriptions cunéiformes de Boghazkeui, pour lequel voir ci-dessus, p. 157. Pour *Elâvanas*, voir déjà IHH 152 et 180, IV. On comprend mieux, maintenant, la forme de ce nom géographique, et surtout l'insertion de l'idéogramme « pays »: (= ville) -*vanas* (suffixe, = du) (= Pays) *E-la*$_2$$^{(r)}$(?) (= Haut). En se référant au babylonien *Mâtum Elîtum*, on pourrait se demander si le signe ne serait pas plutôt à lire *li*(?). Cf. *e*- -*tá* « en haut(?) », dans Boybeypunari III, II C (p. 145) et $^{d(?)}$*e*$_2$$^{(r)}$(?)-*li-ta*$_1$(?) « en haut(?) », dans Boybeypunari IV, III A (p. 153), mais peut-être aussi *i-la-ta*(?) « sur(?) », IHH 303, I.

[3]) Dans *Alapain* acc., *Alapaja* dat.-loc. (Col. IV; cf. aussi *Al*[*apa*]*n*(?) acc., ibid.), il s'agit d'un gentilice formé à l'aide du suffixe -*ja*-, -*i*- (cf. le suffixe indo-européen -*jo*-) sur le nom de la ville de *Ḫalpa-Ḫalap*-Alep; cf. *Dupatajas* (Col. V), *Kargamesajas* (par ex. IHH 157, I), *Tuvānuvajas*(?) (ibid. 133, n. 5), etc. Quant à la chute du *ḫ* au commencement de ce mot, cf. par ex. le gentilice *Amatuvana* (= « de *Ḫamâtu-Amattu*-Hamath ») dans IHH 21.

[4]) Le mot -*ma-ru-sà-n*(*à*)-*tà-a*, déterminé par une double corne (voir IHH 305, n. 6), désigne peut-être la place des libations faites au moyen de cornes. Ce mot n'a probablement rien à faire avec le babylonien *maruštu* « malheur, peine ». Le verbe qui vient ensuite, -*du-ta-a-li-ta-e*, déterminé par le signe (= « place sacrée(?) »; voir IHH 182, IV et n. 6, p. 208, I, p. 225, III, 226, IV), pourrait signifier à peu près

Col. IV. ..... [1]) (?)[1]) ... [1]) (?) [2])

.....-[t]à[1])-a(?)[1]) ... dieu *Ku-*[1])*-pa-pa-s*[(*á*)?] *ar-*[*ḫà*][2])

..... fait e[nt]rer(?)[3]) à [cô]té(?) de la déesse *Kupapas.*

(?) (?)[3]) .... (?) [?] [?]

t[*a*?]-*s*(*a*)-*t*[*a*?][3]) .... *A-la*(?)-[*pa*?] -*n*(*à*) [?] *ar-ḫà* -*ka-a*(*r*)-*ta*$_2$[4])

[Or?] .... il(?) a fait sortir(?)[4]) [la ville(?)] d'*Al*[*apa*?](= Al[ep?])

.....

A-la-pa-ja-u(?)[5])*-va-e* dieu -*tà* -*va*(*r*)*-me-a-n*[6]) *e*(*n*)(?) .....

et au dieu *Santajas*(?) d'*Alapa* (= Alep) violence[6]) [il a faite?] .....

«il a dédié à la place sacrée(?)». La graphie phonétique de ce verbe est-elle complète dans son commencement? Rappelons ici le mot -*nu-du-tà-i* «cadeaux, offrandes contenues dans de grandes jarres», IHH 135, n. 2, ainsi que le mot -*du-tá-na-a*, Carch. I, A 3, II, pour lequel nous avons proposé, dans IHH 209, n. 1, la lecture **nudutana* «offrandes du pays». Ne devrions-nous peut-être pas lire aussi notre mot **nudutali-ta*(-*e*) et le dériver de l'assyro-babylonien *nudunnû*, *nidittu*, etc., «cadeau», *nadânu* «donner»? La langue «hittite»-hiéroglyphique semble contenir un assez grand nombre de mots empruntés à la langue assyro-babylonienne.

[5]) Voir p. 181, n. 4.

[1]) Une partie de ce signe manque maintenant, sur l'original.

[2]) Le signe , *ḫà*, est maintenant brisé, sur l'original.

[3]) La lecture de ce verbe est fort incertaine. Cf. les verbes *é*(?)-*n tà-va-sà-a-ta*, IHH 223, II et n. 5, et -*va-sà-ja-u*(? *ḫà*?), IHH 268, II et 267, n. 8? Devrions-nous peut-être restaurer notre verbe en -*t*[*a*(?)-*va*(?)]-*s*(*a*)-*t*[*a*]?

[4]) L'idéogramme du verbe *ar-ḫà* -*ka-a*(*r*)-*ta*$_2$ est probablement identique à l'idéogramme de Boybeypunari III, II B; voir ci-dessus, p. 145. Le sens de «faire sortir(?)» semble convenir dans notre passage. L'idéogramme en question ne figurerait-il pas le soleil se levant au-dessus des ondes?

[5]) Ou *ḫà*?

[6]) Le mot -*va*(*r*)*-me-a-n*, déterminé par le poing, et signifiant probablement «force, violence», est peut-être à lire *sulu-va*(*r*)*-me-a-n*. Voir IHH 158, n. 5, 176, n. 6 et 178, n. 6.

Col. V. .....

..... -*i-te* [II] *va-e*$^{(r)}$ *pa-ta Du-pa-tà-ja-s* [1]) -*tà-a-s*$_1$

..... Et celui-ci (acc.) le roi de la ville de *Dupata*[1]) ...

...[2]) ....

-*ta*$_2$-*ā*[3]) ...[2]) ....

.......[3]) ....

Col. VI. ....(?).................

..................*a*(?).................

....

Cette inscription est remarquable par son écriture élégante et soignée, par quelques signes et expressions, nouveaux et intéressants, et par son contenu historique, si rare dans les inscriptions «hittites»-hiéroglyphiques. Il est à regretter qu'elle n'ait pas été entièrement conservée. Son époque est assez difficile à déterminer exactement. Cependant, d'après son écriture, qui rappelle surtout l'écriture d'*Aêâs* (?*Ariâs*?), prince de Carchemish (env. 760 av. J.-C.)[4]) — connue par les inscriptions Carchemish I, A 6, A 7, et II, A 15b (cf. IHH 176—195) — il me paraît qu'elle pourrait assez bien avoir ce prince lui-même pour auteur.

---

[1]) La ville de *Dupata* nous est déjà connue par une inscription de Hamath; voir le gentilice *Du*$^{(r)}$-*pa-ta*$_2$-*va-na-s*, dans IHH 298, II. Notons ici l'alternance des signes , *tà*, et , *ta*$_2$, qui confirme à nouveau ma lecture en *ta*$_2$ de ce dernier signe: cf. par ex. IHH 171, n. 1 et ci-dessus, p. 143, n. 5. Cette lecture est maintenant acceptée aussi par Meriggi, Bauinschr. in «heth.» Hierogl., 3, 6 et suiv. Pour le suffixe -*ja*- du gentilice *Dupatajas*, cf. ci-dessus, p. 181, n. 3. La ville de *Du*$^{(r)}$*pata* ou *Du*$^{(r)}$*bata*, *Dupata* ou *Dubata* semble pouvoir être identifiée avec la ville de *Turmitta* (= peut-être l'actuelle Turmanîn, traitée par nous ci-dessus, p. 163 et suiv.). Un mot *Durbata* peut facilement représenter un originaire *Turmitta*. Pour l'alternance de *p*, *b* et *m*, voir par ex. IHH 167, n. 1, et ci-dessus, p. 158, *Ḫakbissa* = *Ḫakmessa*, p. 159 *Takkupsa* = *Takkumisa*, p. 169 *Bartaḫuina* = Martaḥawân, etc.

[2]) Il me semble peu probable que l'on doive lire ici le signe , *na*.

[3]) Il est très douteux que l'on puisse identifier l'idéogramme du mot -*ta*$_2$-*ā* ... avec l'idéogramme du mot [II]-*là*/*e*$^{(r)}$-*la-ta-ja* «boisson(?) de libation (? = vin?)», traité par nous dans IHH 305, n. 6. Cf. d'autre part -*ta*$_2$, dans IHH 192, Carch. I, A 7 a, II?

[4]) Cf. Bossert, Šantaš und Kupapa 57, qui place *Aêâs* (?*Ariâs*?) vers 750 av. J.-C.

Contenu de l'inscription — Le prince de Carchemish (*Aêâs* ou *Ariâs*?) parle d'abord des offrandes en habits et boissons qui ont été faites aux dieux (nous ne savons par qui?), peut-être avant une bataille. La ville de *Parnas*(?) abat des victimes(?). Une bataille éclate. Le roi de la ville d'*Elâvanas* (du Pays Haut) en Commagène, s'empare de la ville d'*Alapa*-Alep qui, en ce temps-là, faisait peut-être partie de l'état de Carchemish. Il emporte la statue du dieu *Santais*(?) d'*Alapa*, et la place dans *Elâvanas*, à l'endroit des libations, à côté(?) de la statue de la déesse *Kupapas*. Il déporte peut-être aussi une partie des habitants d'*Alapa*. Le prince de Carchemish mentionne ensuite de nouveau la violence faite par le roi d'*Elâvanas* au dieu *Santais*(?) d'*Alapa*. Le roi de *Du*(*r*)*pata* (=*Turmitta*-Turmanîn à l'ouest d'Alep?) intervient également dans ces conflits, mais son rôle n'apparaît pas clairement, à cause de l'état fragmentaire de notre texte. Finalement, le roi d'*Elâvanas* est, sans aucun doute, battu par le prince de Carchemish.

Si *Aêâs* (? *Ariâs*?), prince de Carchemish, est vraiment l'auteur de notre inscription, celle-ci pourrait être datée du commencement du règne de ce prince, alors que l'inscription Carch. II, A 15b, qui institue *Kamanas*, fils d'*Aêâs* (?*Ariâs*?), successeur de celui-ci, et qui mentionne *Elâvanas* parmi les villes de l'état de Carchemish (voir IHH 180, IV, 182), provient sans doute de la fin du règne de ce prince, au temps qui suit la défaite probable du roi d'*Elâvanas*.

Cette inscription illustre de manière expressive la situation politique en Syrie, à l'époque des règnes du faible roi assyrien Assur-dân III (771 jusqu'à 754 av. J.-C.) ou du roi Assur-nirâri V (753—746 av. J.-C.). Elle explique peut-être en même temps aussi la naissance du puissant état d'*Aêâs* (?*Ariâs*?) de Carchemish, à ce moment de décadence de l'état assyrien.

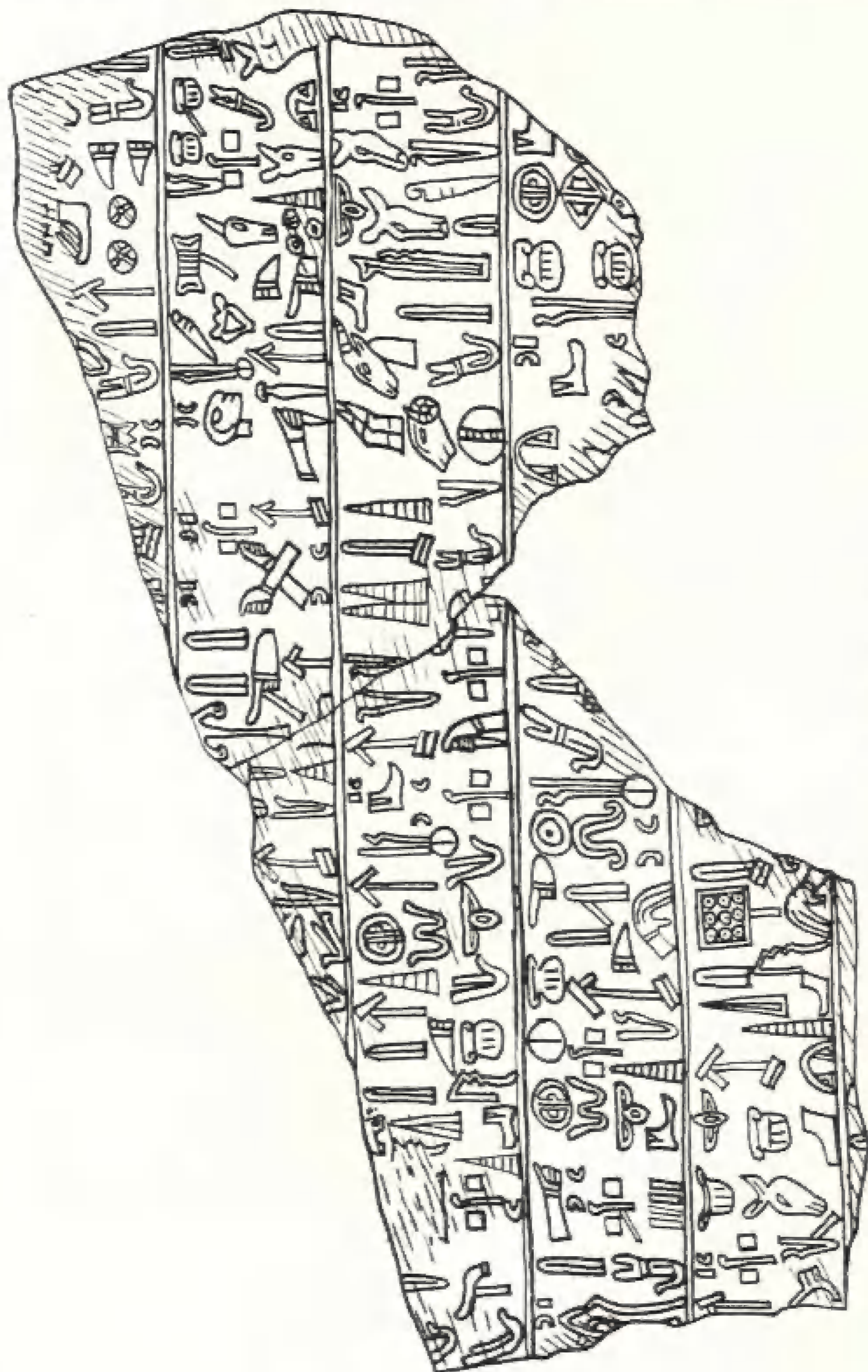
L'inscription Carchemish II.

Cette inscription qui porte, au musée d'Ankara, la cote n° 150, est gravée sur trois côtés, A, B et D, d'un bloc de basalte, dont le Côté C est maintenant dépourvu de caractères; il n'est d'ailleurs pas certain que ce côté ait originellement porté une partie de l'inscription. Le Côté D est probablement à lire indépendamment des côtés A et B. Cf. aussi Meriggi, Bauinschr. in «heth.» Hieroglyphen 69 et suiv., qui traite dans cet ouvrage les deuxième et troisième colonnes de notre inscription. La longueur du bloc est de 48 cm, sa hauteur actuelle de 35 cm. Voir l'autographie de l'inscription, pl. XLII, la photographie, pl. XLI, et cf. la photographie du Côté A, dans von der Osten, Explor. in Asia Minor, Prelim. report, fig. 14. Pour une autographie insuffisante de cette inscription, faite par des archéologues non-spécialistes de la question, voir Journ. of Royal As. Soc. 1927, 320—321.

D'après l'aspect de son basalte et d'après le style de son écriture, ce fragment provient probablement de Carchemish.



L'inscription Carchemish 1



L'inscription Carchemish I.



Côté D.

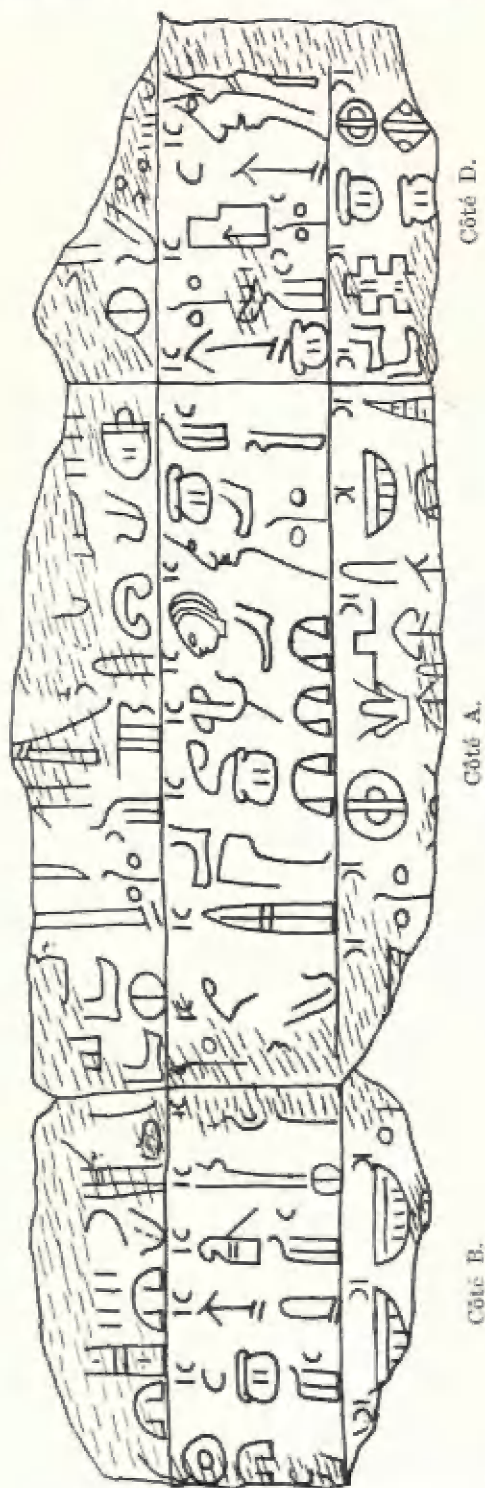


Côté A.

L'inscription Carchemish II.



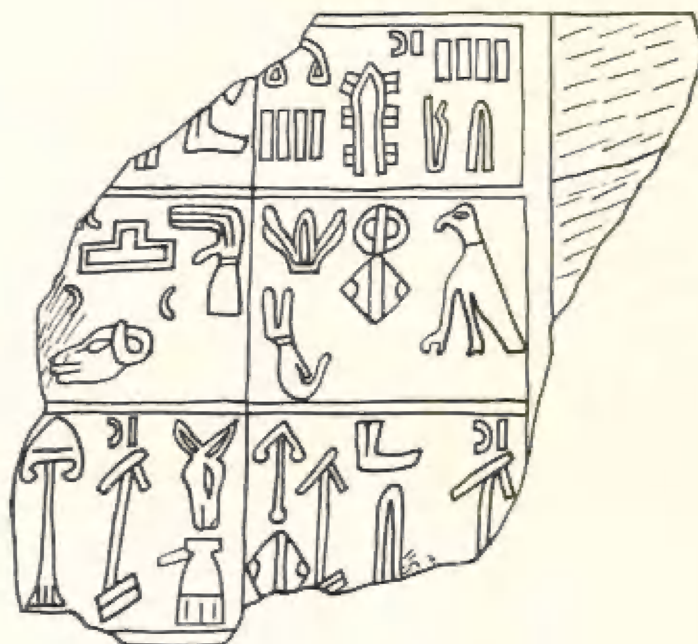
Côté B.



L'inscription Carchemish II



Côté B. Côté A.



Côté B. Côté A.

L'inscription Carchemish III

Côté A:

Col. I.[1]) [+ ?] ||||(?) ..... (?)[2]) [3]) ...

[va?]-me(?)[4]) .....-la(?)-n[5]) [a]r(??)-ḫà[3]) ...-a-

[et(?)] (si?) à moi(?)[4]) les san[da]les(?)[5]) ....

Côté B:

(?) [?] (?) (?)[6]) [6]) (?)[6])

pá(?)-sà-a(r)-ta[7]) e-va [ja?]-á [á?]-p[a?][8])-tà-u(?)[8])[8])-tà á(?)[8])-

(quelqu'un?) [e]nlève(?)[7]), — alors [ce]ci(?) aussi(?) à c[e?] [r]oi, moi(?),

(?)[9]) (?)[8]) ..... [?] |||| (?) [?] ....

mu(?)[9]) [p]á(?)[8])-.... -na-nà[10]) [á(?)á(?)-ja(?)]-me-s (?)-[tà?]-s ....

[P]a(?)- .... -nana(?)[10]), r[o]i(?) [ai]mé(?), ... [j'avais dédié?][11]).....

---

[1]) Nous ne savons combien de colonnes manquent, au commencement de l'inscription.

[2]) Ou bien , *tu?*

[3]) Cette lecture serait fort intéressante, si elle se justifiait. L'alternance de et de , dans le préverbe , *ar-ḫà*, confirmerait la lecture du signe , en *ḫà*, dans ce préverbe.

[4]) *-me*(?) « à moi(?) » est-il ici un *dativus ethicus* ?

[5]) Sur les mots « hittites »-hiéroglyphiques pour « sandales(?) » et « offrandes(?) en sandales(?) », voir IHH 171, n. 2, 173, n. 8, 270, n. 5, 288, n. 7, 291, n. 6. J'ai supposé le sens de « sandale(?) » pour les signes , , , , en m'appuyant principalement sur le passage IHH 288, V, où le mot *-tà-a-i-a* se trouve à côté du mot *-pa-tà-i* « pour(?) les pieds », et où, dans la proposition suivante, il est question des « habits ». Forrer, Die hethit. Bilderschrift 29, traduit le mot *-tâtaja* de Carchemish I, A 11b, VI (cf. IHH 171) par « les autres » (« übrige »), ce que Meriggi, dans Rev. hitt. et as., fasc. 9, 45, n. 55, et fasc. 15, 245 et suiv. (traduction de l'inscription de Sultan Han), remplace par « chaque ». Il faut reconnaître que cette traduction semble convenir au passage de Carchemish I, A 11b, VI, ainsi qu'à l'inscription de Sultan Han (cf. IHH 291). Mais le passage de IHH 288, V, ci-dessus mentionné, et aussi le passage de Carchemish I, A 11c, IV (IHH 173 et suiv.), où il semble qu'il s'agisse également d'objets d'offrande, s'opposent, à mon avis, à une telle interprétation. Comment expliquer, d'ailleurs, l'idéogramme (et = « tablier, habit » ? Voir IHH 173, n. 8, 201, n. 13) pour un mot signifiant « chacun » (et « tous »)? Nous gardons encore notre traduction hypothétique, en attendant un endroit plus clair, qui permette de trancher la question dans un sens ou dans l'autre.

[6]) Seulement une partie de ce signe est conservée.

[7]) Le verbe ... *-a-pá(?)-sà-a(r)-ta*, avec la signification hypothétique de « enlever(?) » est-il à rapprocher du verbe *á-pa(r)-ta* « il enlève(?) » de IHH 292, n. 5?

[8]) Ou *ḫà*?

[9]) Moins probablement (?), *na*(?).

[10]) Il est très incertain qu'il s'agisse ici du nom propre d'un roi de Carchemish.

[11]) Pour une telle proposition intercalée, voir IHH 293, I.

Col. II. Côté B: .....K(?)[1])

.....K(?)[1])-*su-na-tà*(?) K*na-pa-ta* K*ja-ā* -*ta* K*ar-ḫà*

[Si quelqu'un] change(?)..... ou(?) broie(?) cette ca-

K(?) (?) Côté A: K(?)[1])(?) (?)

K(?)-*a*(?)[2]) K(?)[1])[*v*]*a*(?)-*s*₁(?) K*ma-n* -*tà-s*₁ K*ma-pa-s* -*s*[3])

vité(?) (du sol),[2]) et qu'il soit un roi, puis qu'il soit un moindre[3])

K

K-*tà-s* K*á-pa-tà-va-ta-e*

noble, celui-ci (acc.)

---

[1]) On voit peut-être encore le demi-cercle, sur l'original.

[2]) Pour cette proposition, cf. par ex. IHH 292, les premières lignes.

[3]) Dans IHH 41, j'ai traduit l'idéogramme -*s* (voir également l'inscription de Topada, VIII, dans OLZ 1934, 147—148) par « moindre ». Ibid. 179, n. 2 (voir aussi ibid. 191, Carch. I, A 7a, I), j'ai rapproché de cet idéogramme le mot -*i* « cadets ». Or, du passage M VIII A, II: -*á-pa-pa-va-mu(?)-ta*- -*ta*₁*(?)-va-ta*₂ « puis on m'(?) a fait entrer(? apporter?) » (cf. IHH 222, n. 5), ne pourrions-nous conclure que le signe avait peut-être la lecture *apa* (cf. nésite *appa* « derrière, après, de nouveau, re- »?), et supposer que les signes , « moindre, cadet », auraient eu une lecture semblable au nésite *appizzis* « dernier, moindre, de rang inférieur »? Le préverbe -*na*, -*nà*, serait-il à lire, en ce cas, *apa-n(a)* (cf. le nésite *appan*?) et à traduire par « derrière, après, de nouveau, re- »? Voir par ex. IHH 146 en haut (-*n(a) e-li-ā*), 204—205, II—III (-*n(a) e-tá* *li-ā-ta* « il a fait entrer »), 232—233, IV—V (-*n(a) e-tá* -*va-la-ā-ta*), M 1, XIX, A 16 (-*n(a) e-tá* -*li-ā-ja-ta*), IHH 209, II (-*n(a)* *e-tá* -*a* « il entre »), M 1, XIX, A B 5 (-*n(a) e-tá a-i-a-u(?ḫà?)*, probablement « j'ai ajouté »), C 5—7 (-*n(a) e-tá a-i-a-ta*₂). Cependant, il est un peu surprenant que le préverbe -*na* semble ici renforcer simplement le préverbe *e-tá* « dedans, dans ». On pourrait donc supposer plutôt qu'il avait un sens tel que « à, auprès de, vers » (cf. IHH 95); notons ici également que Forrer, Heth. Bilderschrift 53,

Col. III. Côté A:

(?) ... -sa-[sá ?]-a-ī[2]) -j[á][(?)1)]-a(?)-sá-ī[2])

les di[eux] de la ville(?), du bassin(?)[2]),

.... [3]) .... (?) .... Côté B: [?] .... (?) ....

.... [3]) va .... (?) .... [(?)v]a- .... -s[a ?]- ....

du vestibule(?)[2]) et(?).... [du ?] bassin(?) .... [e]t .... [du ?] bassin(?) ....

....

....

bassin(?) ....

---

n. 17, et Meriggi, Bauinschr. in « heth. » Hieroglyphen 141, traduisent cet adverbe par « avant ». Le préverbe -n(a) = apa(?)-n(a) aurait-il pris aussi, en « hittite » hiéroglyphique, un sens tel que « vers, auprès de », qui se serait peut-être développé à partir du sens « derrière, après », ou bien devons-nous le lire autrement que apa(?)-na, malgré le passage de M VIII A, 2, cité ci-dessus ? Notons enfin que le même préverbe est peut-être quelquefois écrit avec le signe , raison pour laquelle je l'ai lu auparavant nu(?)-na. Voir IHH 231, V (-n(a) -ú(?)-va-u(?ḫà?) « j'(y) ai mis ») et 161, IV—V (-ná tà-va-ta « on a mis[?] »). Important semble le passage Carchemish I, A 11c, VI (= IHH 175 : -n(a) tà-va-ta₂ « on a mis[?], apporté[?] ») qui rappelle le passage de M VIII A, II, cité ci-dessus, d'une part, et le passage de IHH 161, IV—V que nous venons de citer, d'autre part. Il s'ensuivrait — semble-t-il — que le préverbe -n(a) serait peut-être à lire aussi apá-n(a); cf. Meriggi, Bauinschriften 95 et ci-dessus, p. 154, n. 4. Cependant, il faut constater par ailleurs que le préverbe -n(a) est surtout employé devant le préverbe , ar-ḫà « loin de, hors de »; voir par ex. -n(a) [ou -n(á)] ar-ḫà -á « il enlève », dans IHH 189—190, VIII et IX, et cf. les préverbes *appan arḫa*, devant les verbes nésites. Au contraire, -n(a) n'est pas employé devant e-tá, comme c'est le cas pour le préverbe -n(a). Les deux préverbes semblent donc différer dans leur emploi, dans leur sens, et peut-être aussi dans leur lecture. Nous reviendrons une autre fois sur ce problème complexe.

1) On voit seulement la partie supérieure de ce signe.

2) Cf. ci-dessus, p. 146, n. 7.

3) Le signe (?), s[á ?]- semble plus probable que (?), n[á ?]-. Cf. -*nasan*, IHH 78, 200, IV.

Col. I. Côté D:

...... ⁂(?) ....
...... ⁂(?) ......-a-n(à).....u(?)(r/l)[1])
....

Col. II. Côté D:

....
ja-pa-va-me(?)-ta -va-na-ja á-pá-..........
puis cette stèle(?) à moi(?) celui[-ci?]........

Col. III. Côté A:

....
......dieu Ku-[ ]-pa-pa-... ... .[2])
...... [dans] la prison(?) de la déesse *Kupapas* [qu'il] ent[re]![2])

Contenu de l'inscription. — L'auteur de cette inscription fragmentaire, un roi de Carchemish(?), érige cette stèle(?) à l'un de ses prédécesseurs, auquel il offre aussi des sandales(?). Il menace le roi ou le noble futurs, qui prendrait ces sandales(?), changerait(?) cette stèle ou anéantirait la cavité(?) où se trouvent peut-être les provisions pour le roi mort, du châtiment des dieux de la ville, du bassin(?) et du vestibule(?). D'autres malfaiteurs seront punis par la prison(?) de la déesse *Kupapas*.

L'inscription Carchemish III.

Cette inscription, qui porte, au Musée d'Ankara, la cote nº 130, et provient de Carchemish, est gravée en relief, sur deux côtés contigus d'une pierre de basalte, qui formait peut-être le montant d'une porte (ou bien une stèle?). La partie supérieure est seule conservée. La hauteur actuelle est de 43 cm, la largeur actuelle de 38 cm, l'épaisseur de 27 cm. Voir l'autographie et les photographies de cette inscription, pl. XLIII.

Col. I. Côté A:

.... | Côté B: ([3]) ([3])........
........me-a-e -s(a)-me ([3])-tà-a[3])[4])........
........à [*Anâs*?] mon gardien(?) des tabliers(?) (d'offrande?)[4])......

---

[1]) Ou *hà(r)*?

[2]) Pour cette proposition, cf. IHH 206, IV—V.

[3]) Je restaure ce signe, d'après IHH 162 et 175.

[4]) Pour ce passage, voir les inscriptions de *Katuvas*, prince de Carchemish, dans IHH 162 et suiv., et 175. Pour le mot -*tà-a*, cf. ci-dessus, p. 185, n. 5.

Col. II. Côté B: .... [hieroglyphs] Côté A: [hieroglyphs] ....

.... -ma-ta₂- sá-n[1]) dieu Ku- -........

.... la déesse *Kupapa*[*s*] (acc.) du vestibule(?)[1]) ....

Col. III. Côté A: ...... [hieroglyphs] Côté B: [hieroglyphs] .....

...... *j*[*a*][2])-*tà-ā*(?)[2])-*ja*-*ku*- *ta-là*(?)-*ja*[3]) *já*[4]) ...

...... (sur ?) ces murs(?)[3]) de(?)[4]) .....

Il s'agit probablement, dans cette inscription, de constructions semblables à celles des inscriptions de *Katuvas*, prince de Carchemish, Carch. I, A 11 a, 11 b, 11 c, et Carch. II, A 13 d (voir IHH 156 et suiv., 218 et suiv.); sans doute notre inscription a-t-elle le même prince pour auteur. Particulièrement intéressante est la mention qui y est faite de [*Anâs*?], « gardien des tabliers(?) (d'offrande?) » (cf. IHH 164 et 176).

* * *

Addition à la p. 179, n. 5. Il me semble maintenant assez probable que, dans CE XII, IV (IHH 272 et pl. XI), l'idéogramme de -*ja-la-la* ait également deux roues. Le mot -*á-tu-tà-i* (IHH 132, II 10—11; avec le signe ›‹ sous l'idéogramme) désignerait-il donc peut-être de

---

[1]) Le mot -*ma-ta₂-sá-n* est un adjectif possessif en -*sa*- (cf. ci-dessus, p. 146, n. 7), dérivé d'un mot -*mata*- (pour ce mot, voir IHH 170, VI et n. 1, 199, III et n. 1, 211 et suiv.). Si le signe de cet idéogramme, dans Carch. I, A 11b, VI (= IHH 170), est à lire phonétiquement (voir Meriggi, Bauinschriften 12, 45, qui traduit d'ailleurs ce mot par « base »), nous devrions lire les mots en question, -*dumata* dat.-loc., « vestibule(?) », et -*dumatasan* acc., « appartenant au vestibule(?) ». Un mot « hittite »-hiéroglyphique -*dumata* « vestibule(?) » rappellerait la racine indo-européenne **dem*-, **demā*- « bâtir », skr. *damaḥ* « maison, bâtiment », gr. δέμω, δόμος, δῶμα, δώματος « maison », lat. *domus*, v. sl. *domъ*, etc., mais il n'est pas sûr que nous soyons autorisés à faire ce rapprochement.

[2]) Je restaure ce signe, en me référant par ex. aux passages reproduits dans IHH 173, III et 233, VI.

[3]) Cf. les passages cités n. 2.

[4]) Cf. IHH 220, V et n. 7.

« grands vaisseaux de libation en forme de soulier », alors que -*ja-la-la-sá-n* (IHH 133, III 6—7), -*ja-la-la(-sá-n)* (IHH 272, IV et ci-dessus, p. 179) signifierait une « charrette avec un grand vaisseau de libation en forme de soulier »? Et ne pourrait-on mettre le mot **jal(a)las*, **jal(a)lasas* « charrette avec un grand vaisseau de libation en forme de soulier », en rapport avec la racine indo-européenne **ei̯-* « aller », **i̯ā-*, skr. *yâti* « il va, il va en voiture », v. sl. *jadą* « je vais en voiture », etc., d'une part, et avec le verbe v. h. a. *îllan*, n. h. a. *eilen* « se hâter » (racine **ei̯-* « aller), d'autre part??

ADDITIONS À MON OUVRAGE «HISTOIRE DE LA CAMPAGNE DU SULTAN SULEYMĀN IER CONTRE BELGRADE EN 1521», TIRÉES DE L'HISTOIRE DE SULEYMĀN IER PAR DJELĀLZĀDE ṢĀLIḤ EFENDI.

Par

Felix Tauer.

En préparant l'édition de l'histoire de la campagne du sultan Suleymān Ier contre Vienne en 1529[1]) qui représente une partie d'un ouvrage anonyme historique dont j'ai publié, en 1924, le récit sur la campagne de Belgrade,[2]) j'ai formé le projet d'examiner cette éventualité: l'auteur anonyme n'aurait-il pas été Djelālzāde Ṣāliḥ Efendi,[3]) en vertu d'une comparaison avec l'Histoire du sultan Suleymān Ier, écrite en turc par ledit auteur,[4]) dont un manuscrit se trouve à la Stadtbibliothek de Leipzig[5]) et l'autre à la bibliothèque d'Aḥmed III au sérail de Ṭopḳapou à Istanbul?[6])

Si les deux ouvrages proviennent d'un seul et même auteur, il serait certainement possible de constater, malgré la différence des langues, certaines ressemblances au point de vue du contenu et du style. Le résultat de la comparaison a été entièrement négatif. En ce qui concerne le style, les ressemblances qu'on pourrait trouver, se rencontrent aussi dans tous les ouvrages historiques rédigés à la manière boursoufflée de certains histo-

1) À paraître prochainement dans cette revue.

2) Histoire de la campagne du sultan Suleymān Ier contre Belgrade en 1921. Texte persan publié d'après deux manuscrits de Constantinople avec une traduction abrégée. Prague, 1924.

3) Voir p. 17 de mon ouvrage et Babinger, Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke, p. 101.

4) L'ouvrage a été écrit en 935/1528. La matière en est la suivante: Fol. 1^r du manuscrit de Leipzig, préface; fol. 7^r, avènement du sultan, louange de sa justice; fol. 12^r, sédition de Djānberd; fol. 16^r, campagne de Belgrade; fol. 47^r, campagne de Rhode; fol. 67^r, événements d'Égypte; fol. 92^v, (nouvel ʿounvān), campagne de Mohadj; fol. 176^r, sédition des Tourkmāns en Asie Mineure, fin de la campagne de Mohadj, prise de Yajtse; fol. 194^r, chasse à Vizé.

5) Voir Catalogus librorum manuscriptorum qui in Bibliotheca senatoria civitatis Lipsiensis asservantur. H. L. Fleischer: Codices arabici, persici, turcici. N° CCLXXVIII, page 522. Je tiens à témoigner ma reconnaissance à la direction de la Stadtbibliothek de Leipzig qui a bien voulu envoyer le manuscrit à Prague, à ma disposition.

6) N° 3096, dans le defter manuscrit, signalé comme مناقب سفر انكروس جلال زاده.

riens persans et turcs; aucune particularité n'apparaît par ailleurs, qui permette de supposer un seul personnage. Ṣāliḥ Efendi insère également des poésies persanes dans le texte turc, mais on chercherait en vain — et c'est, selon moi, la preuve la plus grave — un seul de ces vers dans le texte anonyme. En ce qui concerne le contenu, le récit de Ṣāliḥ Efendi n'est pas aussi détaillé que celui de l'auteur anonyme. Néanmoins on trouve certaines particularités intéressantes, que Ṣāliḥ Efendi n'aurait sans doute pas manqué de rapporter, s'il avait été l'auteur du texte anonyme. Il est donc finalement peu probable que Ṣāliḥ Efendi ait été l'auteur de l'ouvrage contenu dans les manuscrits Aïa Sophia 3392, Selīm aġa 769 et Ḥekīmoġlou ʿAlī pacha 764.

Je donne, dans les pages suivantes les détails du récit de Ṣāliḥ Efendi sur la campagne de Belgrade, qui constituent des additions intéressantes à mon travail antérieur, en les accompagnant du texte turc d'après le manuscrit de Leipzig:

À la page 23 — Préparatifs de la guerre: Au commencement du printemps, le sultan donna ordre à l'un des vizirs de passer le Bosphore avec quelques milliers de soldats, et de se rendre à Ḳayṣarīye pour s'y établir. On ordonna en outre que le beylerbeyi d'Anatolie avec ses troupes, le beylerbeyi de Ḳaramān avec les soldats grecs, le beylerbeyi de Roūm avec les troupes de ce pays, et Chehsouvāroġlou avec les bouybeyleri appartenant au vilayet des Tourkmāns, tous les quatre accompagnés des émirs étant à leur service, se rencontrassent en hâte avec ledit pacha à Ḳayṣarīye pour camper dans ces contrées et pour défendre ces frontières, jusqu'au retour du pādchah, de la campagne. Ordre fut également donné au beylerbeyi de Diarbekr, de demeurer en place avec les troupes du Kurdistan, et au beylerbeyi de Syrie, de se tenir avec ses troupes à Damas pour garder ce territoire; enfin au beylerbeyi d'Égypte, Khayr bey, il fut ordonné de châtier les tribus des Bédouins et de rester avec ses troupes au Caire pour surveiller les événements et écarter quiconque voudrait assaillir la ville, en outre de défendre soigneusement le port de Djidda contre les infidèles portugais qui pénètrent dans la Mer des Indes, de garder Alexandrie, Damiette et Rosette contre les Francs, afin qu'un seul infidèle ne pût aterrir et d'avoir soin des affaires de tous les habitants, afin que personne ne manquât de quoi que ce soit. Le beylerbeyi de Roumélie reçut l'ordre de quitter Constantinople et de se rendre suivant la coutume à Ipsala, pour rassembler toutes les troupes de Roumélie et rejoindre le campement du sultan, à l'arrivée de celui-ci à Andrinople. [19r] ...... چون آثار بهار اعلام)
ظفربخش شاه کامکار کبی سرافراز اوله بشلدی وزرادن بریسنه امر همایون اولندیکه فرق
خدّام در دولت‌مقامدن نچه بیك عسکر کزّارله دریای اوسکدردن عبور ایدوب وره
محروسهٔ قیصریّه‌ده استقرار ایلیه بر ساعت سعد ایجره یات ویراغن قیروب جواد سعینك
عنان عزمن اول مرامك حصولی جانبنه راست ایدیجك تکرار احکام همایون ارسال اولنوب

فرمان واجب الاذعان بو وجهله صادر اولدیكه اناطولی بكلربكیسی كندویه تابع اولان [19v] عساكر صف‌شكن ودلیران مردافكنله وقرمان بكلربكیسی داخی سر اعدانی تیغ سرتیزله یونان عساكر دشمن‌شكار یونانله وروم بكلربكیسی دخی اول مَرزْبُومدن قوپان سپاه ظفرنگاه وجیوش شیرخروشله وشهسوار اوغلی دخی ولایت تركانه متعلّق بوی‌بكلری ایله بر آرایه كلوب بو درت ولایتك كه تخت دولته چار پایه وجهان سلطنته چهار عنصر كبی در ذكر اولنان درت نامدار بكلربكیلری قوللرنده اولان امرای صف‌آرایله سوار سمند ارتحال وراكب ركاب استعجال اولوب قیصریّه‌ده پاشای مذكورله ملاقات ایدەلر بو عسكر فراوانله كه سواد جهانله دعوای مساوات ایدر سیل روان كبی ایروب اول نواحیده اولان تلال وجبال وباغ وراغ اره‌سنده خیام فلك‌قیامیله كوه استوار كبی قرار ایلیەلر پادشاه عالمپناه سفر ظفررهبرندن اقبالله معاودت ایدنجه اول حدودی كركی كبی حفظ وحراست اوزرنه اولەلر كذلك شرق طرفنده اولان دیاربكر بكلربكیسینه دخی فرمان اولندیكه عساكر كردستان [20r] عدوستانله كه هر برینك قامت سربلندی میدان معركه‌نك علم پایداریدر كندو مقرّ مألوفنده اوتره وجنوب جانبنده اراضی مقدّسهٔ دیار غربده اولان امرای نامداردن شام بكلربكیسنه داخی فرمان قضاجریان اولدیكه دیار جنّت‌آباد شامه مخصوص اولان عساكر بی‌شمار خصم‌شكارله محمیّهٔ دمشقده طوره اول حوالیده اولان محالّ احتیاطه جوشن وسپر كبی كوز قولق طوته تا سعی جمیلی ایله امكان اولان یرلردن جواز عدویه مجال امر محال اوله ومحروسهٔ مصر بكلربكیسی خیر بابه دخی احكام منیفه‌یله اوامر قضاامضا اولدیكه جمله عرب وعربا وقبائل واحیا خلقنه هیجان آتش‌هیجان وساعیان شمال‌شمائل ایله كوشمال بی‌شمار ایدوب یاننده قونان عساكر كردون‌مآثرله دار القاهرهٔ مصرده اوتره دخی باغ پرفراغ شهروك احوالنه كل ونركس كبی كوز قولق طوته هر كسه كه درونته چنار كبی ال صونب صبا كبی یاد ایق بصه سوسن خنجر آبدارله خار جفاكار كبی ازاله‌سنه سعی ایلیه وهزار جدّله جدّه [20v] بندرنك دخی صیانتنده مجد اولوب دریای هنده یول بولان كفّار بدفعال پرتقالدن حفظ وحراستی بابنده اقدام اقدام اوزرنه بر وجهله قایم اوله كه تدابیر فاسده‌لری احكام سحر كبی باطل وآیین كفر كبی عاطل اولوب قله واسكندریّه ودمیاط ورشید جوانبن دخی كفّار فرنك نهنك‌جنكك چنك فسادندن شویله قوریه كه دكزدن قوریه بر كافر چقمغه مجال اولمیه سایر بریّه ایجره اولان برایانك دخی احوالن شویله كورب كوزكیه كه بریه احتیاجی اولمیه بو طرفده روم‌ایلی بكلربكیسنه دخی امر قضاامرار اولوب محروسهٔ استنبولدن چقدیكه عادت معروفه اوزره نواحی ایسله‌ده واروب یغناق ایلیه كندویه تابع اولان روم‌ایلی دلاورلرن كه كفّار بدكردارله قدیمی لسان خنجر آبدارله سوكشی كلوب مشت كراغند پایدارله دوكشی كلمشلردر میدان وغاده سپر كبی هر بری كوكسن كروب تیغ وتوغ كبی باش اچوق پالك ایاق غزا یولنده چالشی كلمشلردر باسرهم یانه جمع ایدوب ركاب میمون خسرو سلطنت‌پناه [21r] محروسهٔ ادرنه‌یه ایرنجه قرار ایدوب ادرنه‌ده اردوی همایونه ملاق اوله)

À la page 26 — Arrivé à Andrinople, le sultan descendit aux îles au-dessous de la ville, où il resta 5 à 6 jours, sans entrer dans la ville. On y tint des divans. Ce fut là-bas qu'on manifesta l'intention de marcher contre Belgrade et la Hongrie. Au cours de ces divans, le sultan donna l'ordre qu'on fît sortir d'Andrinople 2000 ʿazabs, pour veiller à ce que les

navires de guerre qui devaient être envoyés de la Mer Noire par le Danube,[1]) atteignissent Semendrie. On envoya aussi des beys de sandjaḳ pour faire partir les nombreux bateaux que, suivant un ordre antérieurement donné, on avait préparés à Nicopolis, Vidin, Nich et Semendrie. Les beys des sandjaḳ de Zvornik et de Bosna reçurent l'ordre de rassembler les soldats de leurs sandjaḳs et autres hommes d'armes de ces frontières et d'attendre en armes l'arrivée du sultan. Mikhaloğlou Meḥmed bey, un des beys des aḳyndjys, fut chargé de se joindre avec 30 à 40.000 aḳyndjys aux troupes des Valaques, d'envahir de l'échelle de Nicopolis le territoire du ban de Transylvanie (Erdel) et de l'empêcher de prêter secours au roi.
[24ᵛ] مقدّما وثاق كردون‌رواق شهر التنده اولان معروف اطه‌لره قورلمشدی شهره كرمیوب دولت)
واقباله اول فضاده اجلال همایون كوستردی او صحرای انبوه‌كروه خیامدن سرتاسر كوه كردون‌شكوه
اولوب دروتلری بر ویلنك وشیر وهزبرله مالامال اولدی رایات ظفرقران فتح‌قرین بش التی كون
مقداری انده قرار ایدوب عالی دیوانلر ایدلدی توجه میمونی دیار انكروس ایله قلعهٔ بلغراد اوزرنه
ایدوكی انده ظاهر اولوب ذكر اولنان دیوانلرده امر همایون اولندیكه محروسهٔ ادرنه‌دن ایكی بیك نفر
عزب اخراج اولنه واحكام منیفه كوندرلدیكه سابقا قره دكزدن كوندریلان طونغه كیلرن نهر طونه
بحره قوشدوغی یردن چكدرب سمندریه طوغری ایرشك اردنجه اوله‌لر وامر سابق اوزره حوالی انهار
مذكوره‌دن نیكبولی وودین ونیش وسمندره‌ده بی‌نهایه كیلر احضار اولنمشدی انلره دخی امرای
نامداردن یرار سنجاق‌بكلری كوندریلوب بوسنه سنجاقی واوزورنق سنجاقی بكلرنه دخی امر قضا
[25ʳ] جریان اولدیكه سنجقلرنه متعلق اولان عساكر نصرت‌مآثری وانلردن غیری اول اوجلرده اولان
كوكللی غازی یكتلری كه اباً عن جدٍ بیشه واندیشه‌لری تیشهٔ تیغ سرتراشله فرهادوار بدن كفارده
كوه‌كنلكدر بر یره جمع ایدوب مقدم میمون شهریار عالم‌پناهه ناظر ویات ویراغله باسرهم حاضر اوله‌لر
واقنجی بكلرندن میخال اوغلی محمد بكه داخی امر اولندی كه كندویه متعلق اولان اوتوز قرق بیك
برقدن تیز وصبادن سبك‌خیز تازی سوار اقنجی دلاورلریله كه ازلی كفرهٔ فجارك سبی وغارت بلاد
واولادی انلره عادت موروثه در نیكبولی اسكله‌سندن افلاق عسكریله ملاق اوله اول جانبدن انكروس
شقاوت‌مأنوس امراسندن اردل بانی‌نك ولایتنه حواله اوله‌لر كه لعین مزبوره قرال بدفعاله مدد
(ایرمكدن مانع اوله‌لر

À la page 34 — Le 2 chaʿbān (7/VII) on descendit à Ilyās ḳyoeyu.[2]) Un détachement de soldats fut envoyé à Semendrie avec mission de transporter les canons appropriés qui se trouvaient dans cette ville, vers Belgrade, de cerner la ville, et, après avoir ajusté les canons, d'attendre l'arrivée du sultan. (ساعت قونلدوغی موضعه نام الیاس‌كویسی كوتی اكنجی مسفورك وماه.... [27ʳ]
عساكر ظفرمآثردن بر مقدار عسكر دخی سمندریه ارسال اولندیكه انده اولان یرار طوپلری الەلر
دخی قضای آسمانی كبی قلعهٔ بلغراده ایروب ایچنده اولان ملاعنه‌لی سوار لشكر بی‌شمارله شهری
سور وساعدی سوار ایدر كبی حصار ایلیه‌لر وقابل اولان یرلره تهیهٔ اسباب طوب ایدوب عطفهٔ
(عنان كشورستان شاه كامرانه توقف ایلیوب طوره‌لر

[1]) D'après le fol. 21ʳ, il y avait 100 à 200 navires de guerre (donanma gemileri) et plusieurs centaines de bateaux traînés par des chevaux (at gemileri). Cf. p. 32, note 89.

[2]) Endroit inconnu, peut-être Vlasanitsa, au sud-est de Debrts?

À la page 43 — Les troupes qui avaient été envoyées à Semendrie, ayant pris les canons, arrivèrent, le 6 chaʿbān (11/VII), à Belgrade. Étant descendues sur la plaine devant Belgrade, elles commencèrent à exécuter ce qu'on leur avait ordonné. Pour fermer les chemins par lesquels les infidèles avaient été auparavant ravitaillés en secours et en munitions, par le Danube, un détachement de janissaires fut envoyé aux îles qui se trouvaient là-bas et y dressa des pyranḳys[1]) dans les fossés. Pour arrêter le ravitaillement par la Save, on envoya un détachement qui cerna la forteresse, de telle sorte que personne ne pût entrer ni sortir. . . . . . Entre temps, 400 à 500 infidèles armés qui se trouvaient dans ces environs, ayant appris qu'on voulait assiéger Belgrade, voulurent y entrer pour la secourir. Ayant trouvé les chemins barrés ils entrèrent à Semlin. Le pādchah donna l'ordre aux émirs qui se trouvaient près de Belgrade d'envoyer un certain nombre de soldats pour prendre la forteresse. À cause de la solidité de celle-ci et de sa grande garnison, le siège dura 3 jours et 3 nuits, et beaucoup de musulmans y trouvèrent la mort. 300 prisonniers furent envoyés au sultan, afin qu'il décidât de leur châtiment. Par ordre du sultan, avaient été employés à cette campagne quelques éléphants qui portaient sur leur dos des tours en peau, et sur leurs corps différentes armes, si bien qu'ils ressemblaient à des montagnes de fer. Avant de les lancer dans la bataille, on avait attaché à chacune de leurs défenses un sabre indien qui se trouvait changé de la sorte en une longue hallebarde. Le sultan irrité fit placer les prisonniers devant ces éléphants, qui les écrasèrent avec mille tourments. Le 20 chaʿbān (25/VII) on commença peu à peu à bombarder l'extérieur de la forteresse de Belgrade au moyen des canons qui avaient été précédemment amenés. (سمندریه اوزره اولنان اشارت سابقا دخی طرفدن بو . . . . [28r]
ارسال اولنان عساکر ظفرمآثر دخی امر عالیشان اوزره انده اولان یرار طوپلری الوب قضای مبرم کبی شعبان شریفك التنجی کونی قلعهٔ کردون نهاد بلغراده ایرشدیلر مقابله‌سنده بر صحرای فراوانه قونب دخی ادای مأمور اتمکه بشلدیلر مقدّما طونه یوزندن کفّار بدکرداره مدد وعدد کلجاك یرلری سدّ اتمکیچون انده اولان جزائر معروفه‌یه بر مقدار یکیجری کچورب ایکی جانبندن فلك‌بنا مترسلریله رعدآوا پرنقیلر قوردیلر وساوه صویی طرفندن دخی ازیغی کسمکیچون بر مقدار عسکر کرّار کوندرب جوانب اربعه‌سن جدارداری حصار شهری [29r] احاطه ایدر کبی بر وجهله بند ایلدیلر که قلعهٔ مزبوره‌یه خارج وداخلدن هیچ بر فرده دخول وخروج احتمالی قلمدی . . . . [30r]
. . . . بوندن غیری مکر بو اثناده قلعهٔ بلغراد اوستنه هجوم عسکر سیل‌رفتاری ایشیدیجك اطرافده اولان جنکی کافرلردن درت بیش یوز مسلّح کافر کلوب معاونت فکریله درونه دخول قصدن ایدیلر ناکاه طرق اطرافنی مسدود بولوب [30v] دخلوله مجال بولمیجق ناچار اول طرفلردن مردود اولدلر اتّفاق یته اول نواحیده انکروس زیونك زمون ادلو بر معتبر حصاری دخی واریدی باسرهم واردیلر اکه داخل اولدلر حضرت پادشاه ظفردستکاه بلغراد اوزرنده اولان امرای نامداره امر همایون ایدوب

1) Espèce de canon. Voir Pavet de Courteille, Histoire de la campagne de Mohacz, par Kemal Pacha Zadeh, p. 173.

مذکور قلعه‌نك قلع وقمعنه بر مقدار عسکر کرّار خصم‌شکار کوندرلدی بی محابا ورروب جنك وجدال وحرب وقتاله بشلدیلر بغایت صعوبت بنیان ومتانت ارکانله مشهور اولوب ایچنده چوق عسکر ستیز جنك‌انکیز وریدی اول اجلدن دامن فتحنه ظفر بولمغه قابلیت آزیدی هر بار که فتح بابنه سعی ایدرلردی قفل امتناعله مقفّل اولوردی آخر اوچ کون اوچ کیجه علی التوالی اوزرنده جنك وجدال اولوب همّت صعوبتیله چوق مسلمانی اوزرنده منزلهٔ شهادته ایرکوردی عاقبت زجر وقهرله فتح اولنوب پادشاه عالمپناه دولتنده اولدخی سایرلرنه منضم اولدی بقیّهٔ کارزار اولان ملاعنه جبرله [31r] اخراج اولنوب اوچ یوز مقداری کفّار نابکاریدیکه ناچار اسیر سلسلهٔ اغلال ایدیلوب در سیاستکاه شاه عالمپناهه کوندرلدی مکر بو سفر ظفررهبرده امر همایون ظهوریله بر قاچ فیل سرمستك قلّهٔ ظهرلرنده عادت معروفه اوزره کوندن قلعه‌لر ایدوب اطراف بدنی آلات حرب وقتاله بر وجهله غرق ایلمشلریدیکه هر برن کورن دموردن مرکّب برر قره‌طاغ صنوردی تیشهٔ دندانلرنه حربه کیرر دیو بیرر هندی تیغلر بغلمشلریدی هر بری بر اوزون حربه‌یه دونمشدی انفاس تندباد غضب خسروانی اوزره اول نیچه یوز کفّار خوار نابکاری ذکر اولنان پیلان مردم‌خوار اوکلرنه برقدلر هزار عذاب الیم بی‌شمارله ایقلر التنده اول عبدهٔ اصنامی عندهٔ اصحاب فیل کبی خاك وهلاك ایلدلر ومقدّما امر عالیشان اولوب قلعهٔ بلغرادك دخی قمع وقلع سور استواری ایچون قابل اولان یرلردن اطرافنه بر نیچه کوه‌ستوه وکردون‌شکوه عالی متریسلریله نیچه منارهیئت واژدهاهیبت آتش‌دم [31v] وکلخن‌فم فلك‌سنك ورعدآهنك طوپلر قورلمشدی ماه شعبان شریفك یکرمنجی کونیدیکه آهسته آهسته طش حصاری مشت زبردست طوپله دوکلمکه بشلدی)

À la page 51 — Pendant le siège de Belgrade, les akyndjys firent une incursion dans le territoire des infidèles, à une distance de quelques journées et remplirent de butin le campement du sultan. Il y avait en particulier un certain nombre de prisonnières d'une extraordinaire beauté. [35v] .... بو اثناده اطراف وجوانبنه آتش‌انتقام وضرغام‌ارغام بادسرعت ودریاحرکت آقنجیلر صلنوب بر قاچ کونلك یوله وارنجه دیار کفرهٔ شومی بوم‌آشیانی کبی عمارت یوزن کورمشه دوندردیلر اردوی همایون اسباب غنایمله طولب انواع نعمله ملامال اولدی خصوصا نیچه اسرای نازنینله که هر بری شمع زرد کبی آتشین‌روی ونافهٔ ختن کبی عنبرین‌موی اولوب دللر جمالی اوزرنه هر دم پروانه‌لین جانن باد هوایه ویرردی)

À la page 55 — Ṣāliḥ Efendi explique la signification du nom de la tour de Belgrade: Dans la langue des infidèles, Neboysa signifie «ne crains pas!» Les ancêtres des infidèles lui avaient donné ce nom, pour dire que celui qui s'y enferme se trouve en sécurité, délivré de la peur et de l'angoisse. [40r] .... نبویسه نام قلّهٔ معروفه داخل اولدلر که کال صعوبت ومتانتله فلك‌بنیان اولوب اعجوبهٔ دور زمانیدی کافر دلنجه نبویسه دیمك قورقه دیمك اولورمش یعنی اکه تحصّن ایدن بیم جان وغم دوراندن امین اولور [40v] دیو کفرهٔ لیامك قدمای اناری اکه بو نامی ویرمشلرمش)

DER URSPRÜNGLICHE SINN DES AUGMENTES.

Von

V. Lesný.

Augmentierte Formen finden sich bekanntlich im Griechischen, Phrygischen, Armenischen und Arischen und es wird bis heute allgemein angenommen, daß das Augment ein Zeichen der Vergangenheit ist.

Im Arischen liegen die Verhältnisse so, daß das Augment im Altpersischen bei den Augmentpräteriten nie fehlt (vgl. Meillet „Grammaire du vieux-perse" 1931², S. 127). Auch im klassischen Sanskrit ist es obligatorisch, im Veda ist es fakultativ und auch in den späteren Texten, namentlich den epischen, kommen Formen vor, in denen es fehlt (vgl. Renou, Grammaire Sanscrite 1930, S. 402). Ähnlich verhält es sich auch im Avesta, wo aber das Augment in der ältesten Periode der Sprache, in den Gāthās, nur ganz ausnahmsweise vorkommt, und auch in den späteren Texten sein Gebrauch stark eingeschränkt ist (vgl. Reichelt, „Avestisches Elementarbuch" [1909], S. 93).

Daß das Augment ursprünglich eine Partikel war, scheint daraus hervorzugehen, daß es im Griechischen augenscheinlich als Verbalpräfix behandelt wird. Wie nämlich im Altindischen *sam-úpa-gacchāmi* und nicht *sám-upa-gacchāmi* und im Griechischen παρ-έν-θες und nicht πάρ-εν-θες betont wird, so ist es gleicherweise παρ-έ-σχον und nicht πάρ-ε-σχον (vgl. Wackernagel „Der griechische Verbalaccent" K. Z. XXXIII. 1877, S. 470).

Den Augmentwegfall hat man verschiedentlich erklären wollen, aber bis jetzt wurde keine befriedigende Antwort auf diese Frage gegeben. Die metrischen oder melodischen Gründe reichen augenscheinlich nicht aus. Man hat allerdings die Beobachtung gemacht, daß im Griechischen einsilbige Verbalformen das Augment häufiger bewahren als mehrsilbige [vgl. zuletzt Hirt, „Indogermanische Grammatik" IV. (1928), S. 172]. Im Altindischen scheint dies nicht der Fall zu sein. Einsilbige Verbalformen mit und ohne Augment stehen ohne merklichen Unterschied nebeneinander. Man vergleiche RV. I. 32, 2: „*áhann áhim párvate śiśriyāṇaṃ tváṣṭāsmai vájraṃ svaryàṃ tatakṣa* = er erschlug den Drachen, der auf dem Berge lagerte, Tvaṣṭṛ hatte ihm die sausende Keule gezimmert" neben RV. VII. 9, 6: *tvám agne samidhānó vásiṣṭho jarūthaṃ han* = dich, Agni, anzündend erschlug Vasiṣṭha den Jarūtha.

Wackernagel K. Z. 23, p. 471, meint, daß die augmentlosen Formen ursprünglich dem Nebensatz angehören. Dem scheint aber der Umstand

zu widersprechen, daß die spärlichen Belege augmentierter Formen in der ältesten Phase des Avesta sich gerade im Nebensatze befinden: Y. 30, 3: *aṭ tā mainyū paouruyē yā yə̄mā χᵛafnā asrvātəm manahičā vačahičā šjaoϑanōi hī vahyō akəmčā* = diese zwei Geister zu Anfang, die sich durch ein Traumgesicht als Zwillingspaar offenbarten, diese zwei, das Bessere und Böse, in Gedanken, Wort und Tat. — Y. 32, 3: *aṭ yūš daēvā vīspā̊ŋhō akāṭ manaŋhō stā čiϑrəm yasčā vå̄ maš yazaitē drujasčā pairimatōiščā šyaomąm aipī daibitānā yāiš asrūždūm būmyå̄ haptaiϑē* = aber ihr seid dem schlechten Sinn entsprossen, ihr Daeva alle, und er, der euch hoch verehrt, der Lüge und dem Hochmut; desgleichen auch euere Taten, durch die ihr schon lange berüchtigt wurdet auf dem siebenten Kreis der Erde. — Y. 32, 6: *pourū aēnā̊ ə̄nāχštā yāiš srāvahyeitī yezī tāiš aϑā:* die vielen Frevel, durch die er es erreicht hat, berüchtigt zu werden, ob es durch sie so.

Angesichts dieser Tatsachen möchte ich Hirt beistimmen, wenn er (mit Scherer) behauptet, daß das Augment mit der Bezeichnung der Vergangenheit, wenigstens ursprünglich, nichts zu tun hatte (vgl. Indogermanische Grammatik IV. 1928, S. 171), wo ich absichtlich statt „wenigstens nicht mehr" „wenigstens ursprünglich" setze. Wozu aber mag ursprünglich dieses Verbalpräfix gedient haben?

Ich gehe von der allgemein bekannten Beobachtung aus, daß im Altindischen, wo nach der prohibitiven Partikel *mā* Verbalformen mit sekundären Endungen vorkommen, diese immer augmentlos sind. Die Ausnahmen sind so vereinzelt, daß man sie nicht zu berücksichtigen braucht: *mā bhāiḥ* = fürchte nicht, *mā kārṣīḥ* = mache nicht.

Nun hat man in slavischen Sprachen, wo man für die Unterscheidung der Aktionsart so empfindlich ist, in solcher negativen Verbindung ein Iterativum oder Frequentativum gegen das Perfektivum im bejahenden Sinne, und zwar ist dieser Wechsel um so häufiger und regelmäßiger, je weiter man in die ältere Stufe der Sprachentwicklung zurückgreift. So hat man im Čechischen ein perfektives *skoč*, aber in der Negation das iterative *neskákej* (springe — springe nicht), *hoď* — *neházej* (wirf — wirf nicht). Im Altčechischen: *miň* ty řeči .... *nesmúcej* našich pánuov Kat. 2954; *sěď* na posledniem miestě a *nesědaj* na prvniem Ev. Seitst. Luk. 14, 8. Im Kirchen-slavischen: Mat. XXIII, 8: вꙑ же не нарицаите сѧ равъви = vy že ne naricajite sę ravъvi (ὑμεῖς δὲ μὴ κληθῆτε ῥαββεί); Mat. XXIII, 9: і отъца не нарицаите себѣ на земи = i otъca ne naricajite sebě na zemi (καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς). Diese Erscheinung will man durch die in den europäischen Sprachen beobachtete Tendenz erklären, der Negation größeren Nachdruck zu verleihen als der Bejahung (vgl. Vondrák, Vergleichende slavische Grammatik II. 190).

Mag es sich nun damit so oder so verhalten, mag man Brugmann beistimmen wollen, der schon der indoeuropäischen Ursprache Wurzeln

mit ausgeprägter Aktionsart[1]) zuschreibt, oder mag man es mit Pedersen „Zur Lehre von den Aktionsarten" K. Z. XXXVII. 1904, S. 219 ff., bestreiten, so glaube ich doch aus Parallelen zwischen dem Slavischen und dem Sanskrit schließen zu dürfen, daß durch die Verbindung mit dem sogenannten Augment der verbalen Handlung ursprünglich die Vorstellung der Perfektivierung angefügt wurde.

---

1) Einen scharfsinnigen Artikel über den Unterschied zwischen Aspekt und Aktionsart auf Grund der Ausführungen von Agrell, Noreen, Jacobson und Porzig verdanken wir F. Stiebitz in Listy filologické 55 (1928), S. 1—14.

L'ENSEIGNEMENT DE PTAHHOTEP, CHAPITRE VI.[1]

Par

František Lexa.

Ce chapitre est complètement conservé dans le texte P[2]) de même que dans le texte B,[3]) et ce sont quelques particularités des deux textes qui font ce chapitre très important pour la connaissance de la nature des anciens textes moraux égyptiens, sans laquelle on ne peut pas se hasarder à leur traduction. Voici ces deux textes hiératiques transcrits en hiéroglyphes:[4])

P 6/8—10 1

1.

2.

3.

4.

5. 6/9

6.

---

[1]) Dévaud, vers 99—118.

[2]) Papyrus Prisse, 6/8—10.

[3]) British Museum, Papyrus nº 10509, 2/9—13.

[4]) M. Dévaud se sert dans sa transcription hiéroglyphique des deux particularités:

1º Il change la suite réelle des vers d'après son idée de la constitution correcte du texte originaire.

2º Il corrige dans sa transcription hiéroglyphique les erreurs supposées du texte hiératique de sorte que sa transcription n'est pas en accord avec le texte originaire.

D'après mon idée, les conjectures ont leur lieu dans le commentaire; par conséquent, je rends la transcription hiéroglyphique des deux textes en accord avec leurs modèles hiératiques.

7.

8.

9. [6/10]

10.

11.

12.

B 2/9—13 2

1.

2. [2/10]

3.

4.

5.

[2/11]

6.

7.

8.

9. [2/12]

10.

11.

12.

13.

14.

Le premier coup d'œil démontre que les scribes ne présentent pas le texte originaire, mais qu'ils l'ont changé contre la défense de l'auteur originaire.[1])

Les deux manuscrits diffèrent déjà par l'indication du commencement du chapitre: Le scribe du texte P a correctement écrit le vers P1 à l'encre rouge, mais le scribe du texte B a pris les deux premiers vers pour une partie du chapitre précédent, et il s'est servi d'encre rouge pour le vers qui suit les deux vers correspondants aux deux premiers vers du texte P.

Parce que les vers du texte B sont séparés par des points rouges, et parce que les vers d'un texte sont identiques ou semblables aux vers de l'autre texte, il n'est pas difficile, de diviser aussi le texte P en vers.

En comparant les deux textes, nous trouvons que la suite des vers n'est pas la même:

B1 = P1	B8 = P4
B2 = P2	B9 = P5
B3 = P7	B10 = P8
B4 manque dans le texte P	B11 = P9
B5 manque dans le texte P	B12 = P10
B6 manque dans le texte P	B13 = P11
B7 = P3	B14 = P12
	P6 manque dans le texte B

Dans le chapitre V du texte P se trouvent deux vers (Dévaud, v. 95 et 96):

[1]) Voir G 1—2 (Dévaud, v. 608—609):
« N'omets rien et n'ajoute rien,
et ne mets pas l'un à la place de l'autre. »

qui manquent au texte B et qui ne peuvent être ici à leur place, comme démontre le sens du texte.[1]) Il est évident que ces deux vers ont trouvé leur place à cause de la négligence du scribe.

Les textes P et B diffèrent aussi par leur composition. Tous les deux textes commencent avec deux vers qui représentent l'introduction du chapitre. Dans le texte P suivent trois distiques dont les vers sont formés avec l'anafore d'après le modèle ab, ab, ab. Le texte B possède quatre distiques avec l'anafore, formés d'après le modèle ab, ab, ac, ac. Le premier distique du texte P s'accorde par son contenu avec le troisième distique du texte B. Le premier vers du deuxième distique du texte P forme le premier vers du quatrième distique du texte B, mais le deuxième vers du distique mentionné du texte B est presque identique au deuxième vers du troisième distique du texte P, dont le premier vers est identique au premier vers du premier distique du texte B.

La traduction des deux vers d'introduction ne fait pas de difficultés:

P1 N'inspire pas[2]) d'horreur[3]) aux gens
  2 dieu punit par cela.[4])
B1 N'inspire pas d'horreur aux gens
  2 dieu punit pour cela.[5])

Le distique qui suit cette introduction dans le texte P, et dont la traduction ne fait pas de difficultés, est étroitement attaché à celle-ci:

P3 si quelqu'un[6]) dit: « j'[7]) en[8]) vis ».
P4 il sera privé de pain pour sa bouche.

Le premier vers de ce distique contient une objection d'un homme contre la thèse de l'introduction, l'autre vers décrit la conséquence mauvaise de la mise en pratique de cette objection.

Il faut attendre le même sens aussi dans le distique suivant du texte P; le premier vers doit donc exprimer l'objection d'une personne. Il est possible

---

[1]) Voici la traduction des quatre derniers vers du chapitre mentionné:
  9 Aussi la simplicité parvient à la richesse,
  10 mais la résistance à [la vérité] n'atteint pas son but.
  11 La force de la vérité est sa durabilité,
  12 et homme [honnête] dit: « C'est héritage de mon père. »
  Les deux vers dont il s'agit se trouvent entre les vers 10 et 11.

[2]) Mot à mot: « ne fais pas ». Impossible est la traduction: « ne fais rien horrible aux gens »; si notre proposition devait avoir le sens cité, il serait nécessaire de remplacer la proposition *m* par la proposition *r*.

[3]) Rayer le mot *ḥr* « Plan, Absicht » dans le Wörterbuch III 147; le mot est identique au *ḥrw* « Schrecken, Erschreckendes » dans le Wörterbuch III 148.

[4]) C'est-à-dire: Dieu seul peut inspirer l'horreur pour punir les gens.

[5]) C'est-à-dire: Dieu punit celui qui inspire l'horreur.

[6]) Mot à mot: « si un homme dit ».

[7]) Le suffixe personnel de la première personne du singulier n'est pas écrit, ce qui arrive très souvent dans les textes de l'ancien empire.

[8]) C'est-à-dire: « je suis forcé d'inspirer de l'horreur aux gens pour pouvoir vivre ».

qu'il soit complètement parallèle au vers correspondant du premier distique, et par conséquent on le doit compléter par l'adverbe *'m* qui y manque:

P5 si quelqu'un dit: « j'en suis fort ».

Mais il est aussi possible, que notre vers soit correct sans *'m*; dans ce cas le vers exprime une nouvelle objection de la même personne qui a fait la première objection dans le vers P3, contre la possibilité de la conséquence exprimée dans le vers P4:

P5 s'il[1]) dit: « je suis puissant ».

Cette conception présente l'avantage de ne pas exiger de conjecture. La vraisemblance de la première conception est renforcée par le texte B où le vers appartenant possède l'adverbe *'m*, et on ne doit pas oublier que l'omission des mots identiques dans les membres parallèles est parmi les phénomènes habituels dans les textes poétiques des anciens Egyptiens. Mais il est aussi possible que ce soit le scribe du texte B qui ait complété le vers originaire par l'adverbe *'m* d'après sa propre conception du texte, ce qui contrebalance la vraisemblance des deux conceptions.

Le vers P6 fait des obstacles. Notre verbe *šḫt* déterminé par le livre se trouve dans le Wörterbuch IV 264 avec l'explication suivante: « eins der vorstehenden Verben in übertragenden Bedeutungen (auf das Geistige angewendet) ». Les verbes mentionnés sont: *šḫt* Wörterbuch IV 262 avec le sens primitif: « Vögel mit dem Netz fangen, fangen » et *šḫt* Wörterbuch IV 269 avec le sens primitif: « flechten, weben ». Notre substantif *šj'.t* déterminé par l'homme qui tient la main à la bouche, ne se trouve pas dans le Wörterbuch. Voici les mots dans le Wörterbuch IV 29—31 que l'on peut prendre en considération comme corrélatif avec notre mot:

šj'.t « Stück Leinenzeug, Zeugstoff, Kleidungsstück, Stirnbinde, Mumienbinde ».

šj' « Erkenntnis, Einsicht, Verstand ».

Si l'on examine toutes les combinaisons possibles des mots mentionnés, on en arrive à la conclusion que la combinaison unique qui donne le sens satisfaisant à notre distique, est formée par le verbe *šḫt* « tisser » et par le substantif *šj'.t* « bande funéraire », et voici la traduction de notre vers:

P6 il avouera: « J'ai tissé pour moi mes bandes funéraires ».

Pour obtenir ce sens, on doit changer les déterminatifs: le livre du verbe *šḫt* en corde, et l'homme avec la main à la bouche du substantif *šj'.t* en bande d'étoffe, ce qui n'est rien d'audacieux; les faux déterminatifs ne sont pas des phénomènes rares dans les anciens textes égyptiens.

Le distique P7—8 ne fait pas de difficultés; voici sa traduction:

P7 si quelqu'un dit: « je dépouillerai un autre »,

---

[1]) Mot à mot: « si l'homme dit: »

8 il arrivera à ce qu'il sera livré à celui qu'il ne connaissait pas. [1])

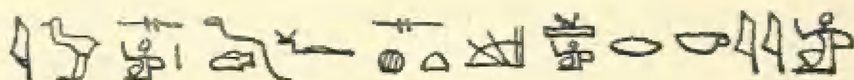
Il nous reste encore d'examiner les deux vers Dévaud 95 et 96 qui ne peuvent pas appartenir à la place où ils se trouvent, ce que j'ai déjà démontré en haut. Le premier de ces deux vers ressemble par sa forme extérieure au vers P6, l'autre aux vers B4 et B6. Ces trois vers représentent le deuxième vers d'un distique. En comparant l'un de nos deux vers avec l'autre au point de vue de leur contenu, on arrive à la conclusion que ce sont deux variantes du deuxième vers d'un distique de notre chapitre dont le premier vers manque.

Le verbe *sḫt* déterminé avec le livre a réellement le sens figuré: « considérer »:

Dévaud v. 95: il avouera: « je considèrerai contre moi-même ».

Dévaud v. 96: sans dire:[2]) « je considérerai conformément à mon devoir ».

Il n'est pas difficile de former le premier vers qui manque à la base du contenu de nos deux vers et de la formation des autres distiques:



Voici la traduction avec la variante Dévaud v. 95:

[Si quelqu'un dit: « je formerai un projet contre un autre »,]

il avouera: « j'ai formé le projet contre moi-même ».

avec la variante Dévaud v. 96:

[quelqu'un dit: « je formerai un projet contre un autre »,]

sans dire: « je formerai des projets conformément à mon devoir ».

Si l'on change l'ordre des vers Dévaud 95 et 96, on reçoit avec le vers complété un tristique qui donne le sens satisfaisant:

[Si quelqu'un dit: « je formerai un projet contre un autre »,]

en ne disant pas: « je formerai des projets conformément à mon devoir »,

il avouera: « j'ai formé le projet contre moi-même ».

Ce qui touche le placement de cette partie de notre texte, son sens plus général que celui du distique P7—8, et plus spécial que celui des deux distiques P3—6, la fixe entre les vers P6 et P7.

Les trois distiques du texte P sont équivalents à quatre distiques du texte B.

Les vers P3—6 qui suivent l'introduction, sont équivalents aux vers 7—10 du texte B. On peut constater quelques petites différences du sens des trois premiers vers; le vers quatrième du texte B est presque identique

1) C'est-à-dire: « celui qu'il méprisait ».

2) *n ḏd n=f* est le participe indéclinable *ḏd* avec la négation *n* et avec le datif réflexif *n = f*; mot à mot: « en ne disant pas à soi-même ».

au vers P 8. La traduction de ces quatre vers ne fait pas donc de difficultés:

B7 Si quelqu'un dit: « j'apaise la faim de cela »,
8 il se privera du pain du noble.
9 Si quelqu'un dit: « j'en suis fort »,
10 il arrivera à ce qu'il sera livré à celui qui ne le connaîtra pas.

Le vers P7 suit dans le texte B immédiatement l'introduction.

B3 Quelqu'un dit: « je dépouillerai un autre ». Mais au lieu du vers P8, suit le vers qui ne se trouve pas dans le texte P et qui devrait avoir d'après le Wörterbuch III 12 le sens:

B4 en ne disant pas: « oh que j'aie un chef ! » On doit comprendre: un chef qui me ferait ce que je veux faire à un autre. Ce sens est complètement satisfaisant à notre distique, mais le deuxième vers du distique suivant est formé par la même phrase où le substantif *ḥrj-tp* « chef » est remplacé par la construction *zś=j* « moi-même »; si ce distique est juste, voici sa traduction:

B5 quelqu'un dit: « [que] l'oiseleur soit au lit[1]) ! »
6 en ne disant pas: « que [cela arrive] à moi-même ! »

Il s'agit donc au vers B6 d'une ellipse, et il est possible que le vers parallèle, B4, soit formé aussi avec une ellipse, et voici ensuite sa traduction:

B4 en ne disant pas: « Oh, que me [fasse cela] mon chef ! »

Je tiens cette conception du texte pour plus vraisemblable.

Après les trois distiques P3—8 de même qu'après les quatre distiques B3—10 arrive la conclusion des quatre vers qui sont presque identiques dans les deux manuscrits, dont la traduction ne fait pas de difficultés:

P9 = B11 Cette horreur des gens ne doit pas avoir lieu,[2])
P10 = B12 ce que dieu ordonne est ce qui doit se réaliser;
P11 = B13 pense à la vie dans la paix,
P12 = B14 [car] il arrive ce que [les gens][3]) offrent [à] eux-mêmes.[4])

Voici la traduction suivie des deux textes:

P 6/8—12

1. N'inspire pas d'horreur aux gens,
2. dieu punit par cela.
3. Si quelqu'un dit: « j'en vis »,
4. il sera privé de pain pour sa bouche;

[1]) C'est-à-dire: « qu'il soit malade et qu'il ne puisse donc pas oiseler ».

[2]) Mot à mot: « Cette horreur des gens n'est pas ce qui doit avoir lieu. »

[3]) Le suffixe personnel *śn* se rattache au mot *rmṯ.w* à la ligne P 9 = B 11.

[4]) Le suffixe *śn* est remplacé dans la construction du texte B par l'adjectif *'rj*; on trouve *zś—'rj* au lieu de *zś—sn*. Le mot *zsj* qui remplace la construction mentionnée dans le texte P, on le doit comprendre sans doute comme une faute du scribe.

5. s'il dit: « je suis puissant »,
6. il avouera: « j'ai tissé pour moi mes bandes funéraires ».
[6 + 1 Si quelqu'un dit: « je formerai un projet contre un autre »,]
6 + 2 en ne disant pas: « je formerai des projets conformément à mon devoir, »
6 + 3 il avouera: « j'ai formé le projet contre moi-même. »
7. Si quelqu'un dit: « Je dépouillerai un autre »,
8. il arrivera à ce qu'il sera livré à celui qu'il ne connaissait pas.
9. Cette horreur des gens ne doit pas avoir lieu,
10. ce que dieu ordonne, est ce qui doit se réaliser.
11. Pense à la vie en paix,
12. [car] il arrive ce que [les gens] offrent [à eux]-mêmes.

B 2/9—13

1. N'inspire pas d'horreur aux gens,
2. dieu punit pour cela.
3. Quelqu'un dit: « je dépouillerai un autre, »
4. en ne disant pas: « oh, que me [fasse] cela mon chef ! »
5. Quelqu'un dit: « que l'oiseleur soit au lit ! »
6. en ne disant pas: « que [cela se passe] à moi-même ! »
7. Si quelqu'un dit: « j'appaise la faim de cela »,
8. il se privera du pain du noble.
9. Si quelqu'un dit: « j'en suis fort »,
10. il arrivera à ce qu'il sera livré à celui qui ne le connaîtra pas.
11. Cette horreur des gens ne doit pas avoir lieu,
12. ce que dieu ordonne est ce qui doit se réaliser.
13. Pense à la vie en paix,
14. [car] il arrive ce que [les gens] offrent [à eux]-mêmes.

Il me reste encore à ajouter quelques remarques sur le rapport de nos deux textes.

La manque du suffixe de la première personne du singulier dans les vers P3, 5, 7 démontre que ce texte a son origine dans l'ancien empire.

La suite naturelle des vers 3—6 après l'introduction dans le texte P et le placement incorrect des vers correspondants 7—10 dans le texte P démontrent que le texte P s'accorde avec le texte originaire plus que le texte B dont le scribe estime l'extérieur plus que le contenu.

Mais l'identité de la formation du vers 6 + 2 (Dévaud v. 96) du manuscrit P avec celle des vers 4 et 6 du manuscrit B démontrent que le scribe du papyrus P avait en main aussi un modèle assez semblable au manuscrit B. Ce sont donc deux divers manuscrits de notre texte qui existaient déjà dans le moyen empire.

ORIENTAL INSTITUTE IN PRAHA: RESEARCH DEPARTMENT.

Members' Meeting

of the Research Department of the Oriental Institute held on December 11, 1934 under the chairmanship of Prof. B. Hrozný.

Members and guests present: Mr. Čihař, Dr. Coudenhove-Kalergi, Dr. Cvetler, Dr. Čumpelik, Prof. Daněk, Prof. Dobiáš, Dr. R. Dobiášová, Mrs. Fořtová, Dr. E. Ernst, Dr. Gampert, Dr. Haltmar, Prof. Hazuka, Miss Kalousová, Dr. Klíma, Mr. A. Kraus, Prof. Lexa, Miss A. Loskotová, Miss M. Lhotáková, Dr. Matouš, Prof. Niederle, Mrs. Niederleová, Prof. Pertold, Prof. Salač, Mr. V. Skalička, Prof. San Nicolò, Prof. O. Stein, Dr. Šámal, the Chancellor of the President, Prof. Tauer, Mr. and Mrs. Armandiet, Mr. Zemánek and others.

The chairman opened the meeting at 8 p. m., and having welcomed the members and guests, informed the audience of the death of two members of the Research Section viz: M. Edouard Cuq and M. E. Pottier, Members of the Institut de France. The assembly honoured their memory by rising from their seats. The act was duly recorded in the minutes.

Prof. **Hrozný** then reported on his five-months archaeological journey to Turkey and Syria, which he had undertaken in 1934 with the aid of the President of the Republic Dr. T. G. Masaryk, the Minister of Foreign Affairs Dr. Eduard Beneš, the Oriental Institute and certain industrial firms. The aim of this journey was to copy and collate a number of Hittite hieroglyphic inscriptions in the Istanbul, Ankara, Kaisaria and Aleppo museums and on rocks in various other places of Turkey.

The scientific success of the journey, during which the lecturer had the privilege of being received by His Excellency Mustafa Kamal Atatürk, the President of the Turkish Republic in the Dolmabagtcheh Palace in Istanbul, had in the first place been made possible by the deep understanding on the part of the Ministry of Education in Turkey, His Excellency Bay Abidin Özmen, the Minister of Education, and Bay Dr. Hamit Zübeyr Koşay, the General Director of Turkish Museums. The Turkish Government devotes the greatest possible care to the systematic gathering of the Hittite monuments for the admirable Museum of Ankara and to the scientific research on all Hittite subjects.

In the Istanbul Museum Prof. Hrozný was given the most valuable support by Bay Aziz Ogan, the General Director of the Museums of Istan-

bul, and by Dr. E. Unger, professor of the Berlin University, who is also curator of this Museum. In the Istanbul Museum the lecturer centred his attention on quite a number of Hittite hieroglyphic inscriptions, the translation of which he intends to publish. In the Augusteum of Ankara he copied besides a number of others four very important inscriptions of Boybeypunari and some new inscriptions of Carchemish, which appear in this number of the Archiv Orientální. Paper impressions of almost all the Hittite hieroglyphic inscriptions in Constantinople have been made by his daughter Olga. Paper impressions of the more important inscriptions in Ankara and Kaisaria have been executed by Dr. L. Černý.

Between October 22nd and November 8th the lecturer continued his journey to the interior of Anatolia, accompanied and actively helped in his research-work by Bay Salahattin Kandemir, an official of the Ministry of Education at Ankara. Topada — bearing now the name Adjigöl — was visited and the great Hittite hieroglyphic inscription, written on rock, was collated. A brief investigation of the soil undertaken — in behalf of the Ankara Ministry of Education — in the vicinity of this inscription, revealed a big artificial cave in front of it. Thereupon the village Suvasa was visited and a copy was made of a yet not completely published inscription written on a huge boulder. At the same time it was also ascertained that this big boulder served the hieroglyphic Hittites as an altar on which sacrifices under the open sky used to be offered. This inscription being considerably covered with earth it was necessary to remove the earth and to clean it. Both of the above mentioned inscriptions belong to the oldest Hittite hieroglyphic inscriptions.

The lecturer then went on to Kaisaria and there looked through the Museum. Then he undertook a journey to a rock inscription at Bulgharmaden, and from here proceeded to Adana. The Adana Museum was inspected only briefly due to lack of time. From November 9th to 18th the lecturer continued his studies in the Syrian town of Aleppo where he made a complete copy of a great inscription which comes from Tell-Aḥmar and is now deposited in the Aleppo Museum.

During his trip Prof. Hrozný delivered lectures on the Hittite nations and languages in Ankara and Kaisaria. In Ankara Prof. Hrozný met the German archaeologists Dr. Bittel and Dr. Güterbock, who were just returning from the excavation work of the German Oriental Society at Boghazköi. This gave him an opportunity to discuss with them the actual hittitologic problems.

The Hittite hieroglyphic inscriptions copied on this journey will appear in the Archiv Orientální (see the publication of the Erkelet, Boybeypunari and Carchemish inscriptions in this number) and also in the 3rd volume of the Inscriptions Hittites Hiéroglyphiques published by the Oriental Institute.

The photographs and paper impressions of the Hittite hieroglyphic inscriptions which Prof. Hrozný brought with him will be deposited at the Oriental Institute in Praha.

The speaker concluded his lecture with an expression of hearty thanks to all who contributed in some way or another to the success of his journey.

In his lecture Prof. Hrozný referred also to Hittite hieroglyphic types, which the Oriental Institute has had done in collaboration with the State Printing Office in Praha. So far 600 characters have been made and drawing and manufacturing of them is being continued.

Members' Meeting

held on March 11th under the chairmanship of Prof. Hrozný in the Library Hall of the Institute.

Having welcomed the members and guests the chairman announced the loss of the Oriental Institute caused by the death of the corresponding member, Count Chogan Ogasawara of Tokio. His memory having been duly honoured and the act noted in the minutes, the chairman asked Professor O. Stein to deliver his lecture.

Prof. **Stein** then spoke on „Indian architecture and the theory of *śilpaśāstra*".

Only a few disciplines of Indology allow a juxtaposition of theory and practice. Besides the Āyurveda, the compendiums of Indian architecture, handicrafts, and iconography, are perhaps the most suitable objects for that purpose. After giving a short history of *śilpa*, the art of architecture in the widest sense of the word, the reader selected some items to show how far the monuments of ancient and mediaeval India find their pendant in the *śilpaśāstras*. Thus the earliest monoliths, the stone-pillars of the 3rd cent. B. C., are not alluded to, though there are minute prescriptions in the texts of *śilpa* dealing with columns. On the other hand, the form of supporting columns of the Gupta period (from the 4th cent. A. D.) show a resemblance to the *stambha* or columns of the textbooks. Further, the thousand-pillar halls of the temples in South-India are mentioned there, while the hundred-pillar hall of Aśoka's time, a borrowing from the Achaemenidian palace, as has been suggested, seems to be unknown to the *śilpaśāstra*. The many-storied gate-houses of temples in Southern India, the *gopuras*, are described there. There would be much more material for comparison, viz. the idols, paintings which could throw interesting light on the chronological, technical and aesthetic aspects of the question, shortly demonstrated by the help of pictures and photographs.

BOOK REVIEWS

PUBLICATIONS OF THE JOINT EXPEDITION OF THE BRITISH MUSEUM AND OF THE MUSEUM OF THE UNIVERSITY OF PENNSYLVANIA TO MESOPOTAMIA: **Ur Excavations.** Vol. II: The Royal Cemetery. A Report on the Predynastic and Sargonid Graves excavated between 1926 and 1931. By C. Leonard **Woolley**, M. A., D. Litt. With Chapters by the Rev. E. R. Burrows, S. J., Prof. Sir Arthur Keith, M. A., F. R. S., Dr. L. Legrain and Dr. H. J. Plenderleith. London-Philadelphia, Trustees of the two Museums, 1934. 4°. Text: XX — 604 pp. — 4 pl. Plates: XIII pp. — 275 pl. Pr. Gs. 4/-/-.

Von dem großen Publikationswerk Ur Excavations, das über die von dem Britischen Museum in London und von dem University Museum in Philadelphia in Ur gemeinsam unternommenen Ausgrabungen berichtet und dessen ersten, inschriftlichen Teil wir in Archiv Orientální, Jg. III. 519 f. besprochen haben, liegt uns hier der zweite Band vor, der der Beschreibung und Bearbeitung der im Bereiche des Friedhofs der ältesten Könige von Ur gemachten archäologischen Funde gewidmet ist. Dieser zweite Band besteht selbst aus zwei mächtigen, den überaus wertvollen Funden entsprechend prachtvoll ausgestatteten Bänden, die einerseits den Text, andererseits Tafeln enthalten. Als Hauptverfasser dieser Bände ist der erfolgreiche Ausgräber selbst, der englische Archäologe C. Leonard Woolley, zu betrachten. Doch steuern einzelne Kapitel: H. J. Plenderleith über die gefundenen Metallgegenstände, Eric Burrows über die chronologisch und historisch wichtigen Inschriften des Friedhofes, L. Legrain über die Siegelzylinder und Sir Arthur Keith über die Skelette bei. Die Inschriften der in diesem Friedhof aufgefundenen Tontafeln, die graphisch, sprachlich und historisch von großem Interesse sein werden, sollen in einem besonderen Band, betitelt Archaic Texts, voröffentlicht werden.

Zur Beurteilung der Größe der von der vereinigten Expedition in den Jahren 1926—1931 im Ausgrabungsfelde und von Woolley und seinen Mitarbeitern in den beiden vorliegenden Bänden vollbrachten Arbeit genügt bereits die einfache Feststellung, daß nicht weniger als 1850 altsumerische Gräber ausgegraben und sorgfältig bearbeitet worden sind. Hierbei handelt es sich teilweise um Königsgräber, die, wie z. B. die Gräber der *Šub-ad* und des *Mes-kalam-dug*, die kostbarsten Beigaben enthielten: zahlreiche goldene Schmuckgegenstände, Gefässe und Waffen, wertvolle Musikinstrumente, wie Harfen und Leiern, die sogenannte Standarte usw. Alle diese Gegenstände sind von großer künstlerischen Vollkommenheit, die man in jener Zeit vor Kurzem kaum für möglich gehalten hätte. Mit

dieser überraschenden Höhe der materiellen Kultur der ältesten Sumerier kontrastieren merkwürdig die für einige Königsgräber nachgewiesenen Menschenopfer: so scheint z. B. mit der Königin *Šub-ad* ihr ganzer Hof begraben worden zu sein. Sehr ansprechend erklärt indes der Verfasser diese Sitte als Ausfluß des deifizierten Charakters der betreffenden königlichen Personen: da der König als Gott nicht stirbt, so begleitet ihn auch der Hof freiwillig ins Jenseits, um ihm auch dort zu dienen. Eine Schale betäubenden Gifts scheint diese Personen sanft auf das andere Ufer hinübergeleitet zu haben.

Überreiches Material für die sumerische Kulturgeschichte, besonders für die älteste Geschichte der materiellen Kultur des Zweistromlandes wird uns hier geboten. Sehr reich war dieses älteste Sumer; auch in den Gräbern der einfachen Bürger findet man Goldgegenstände. Dieser große Wohlstand setzt ausgedehnten Handel und demgemäß auch vorangehende ausgreifende Eroberungen voraus. Hochstehende Kunst und relativ entwickelte Schrift lassen lange Entwicklung vorausahnen. Im Gegensatze zu den folgenden Zeiten wird der Stein, speziell der Kalkstein, nicht selten zu Bauzwecken verwendet. Sehr interessant ist auch die Feststellung, daß in dem älteren Friedhof die Bronze, in dem späteren dagegen das Kupfer verwendet wird. Wohl ist auch dem Verfasser zuzustimmen, wenn er die auf der Standarte dargestellten Zugtiere für Wildesel erklärt; weder Pferde noch Maultiere oder Maulesel scheinen für diese Zeit in Betracht zu kommen.

Sehr schwierig sind die sich an diese Friedhöfe knüpfenden chronologischen Probleme; man wird in dieser Hinsicht vor allem noch die Veröffentlichung der dort gefundenen archaischen Texte abwarten müssen. Jedenfalls dürfte nicht nur die Zahl 3750 v. Chr., die Woolley S. 226 für die ältesten, noch vor die Fara-Urkunden setzenden, aus Ur stammenden Texte annimmt, sondern auch die von Burrows ibid. 322 hierfür vorgeschlagene Jahreszahl 3300 v. Chr. nicht unbeträchtlich herabzusetzen sein.

Hervorhebung verdient noch der Versuch Legrains (S. 325 ff.), die in Ur gefundenen Siegelzylinder einzelnen Epochen zuzuteilen.

Wir schließen mit dem herzlichsten Dank an die beiden Museen, wie auch an die Verfasser der vorliegenden zwei Bände, indem wir zugleich die Hoffnung aussprechen, daß die Trustees dieser Museen nicht nur in diesen hochwichtigen Publikationen, sondern auch in den so erfolgreichen Ausgrabungen selbst fortfahren werden. Dankend sei hier auch hervorgehoben, daß die Herausgabe der vorliegenden Bände nur durch die Hilfe der Carnegie Corporation von New York ermöglicht wurde.

B. Hrozný.

Oriental Institute Publications [of] the University of Chicago. Vol. XV, XVI, XXII, XXVII:

Vol. XV: **Edward Chiera:** Sumerian Epics and Myths. Chicago, Ill., University Press, 1934. 4⁰. XI—8 pp.—111 pl. Pr. $ 5'00.

Vol. XVI: **Edward Chiera:** Sumerian Texts of varied Contents. Chicago, Ill., University Press, 1934. 4⁰. IX—8 pp.—109 pl. Pr. $ 5'00.

Vol. XXII: **Hans Henning von der Osten:** Ancient Oriental Seals in the Collection of Mr. Edward T. Newell. Chicago, Ill., University Press, 1934. 4⁰. XIII—204 pp.—41 pl. Pr. $ 6'00.

Vol. XXVII: **Ignace J. Gelb:** Inscriptions from Alishar and vicinity. Chicago, Ill., University Press, 1935. 4⁰. XV—84 pp.—63 pl. Pr. $ 6'00.

Die ersten beiden Bände repräsentieren zwei posthume Werke des leider allzu früh verstorbenen amerikanischen Assyriologen Edward Chiera, deren Edition auf Veranlassung Prof. J. H. Breasteds von Dr. Samuel N. Kramer mit großer Sorgfalt und Pietät besorgt wurde. Beide Bände enthalten Keilschrifttexte, die aus den Ausgrabungen Prof. Hilprechts in Nippur stammen und sich in dem University Museum von Philadelphia befinden. Der Bd. XV erscheint als eine Fortsetzung des von Chiera im J. 1924 herausgegebenen Werkes Sumerian Religious Texts (Upland, Pa.) das aus denselben Ausgrabungen stammende sumerische, poëtische Texte des Museums in Istanbul enthält. So werden hier z. B. wichtige Teile des *Lugalbanda*-Epos, des *Enmerkar*-Epos, des *Gilgameš*-Epos, des *Ninurta*-Epos *Lugal-e ud me-lám-bi nir-gál*, des *Ninurta*-Epos *An-gim dím-ma*, der Höllenfahrt der Göttin *Ištar*, verschiedener Weltschöpfungsepen, weiter allerlei mythologische Texte, in denen die Götter *Enlil, Enki, Sin, Dumuzi* etz. die Hauptrolle spielen, wie auch endlich einige hymnische Texte, alles in sumerischer Sprache verfaßt, veröffentlicht. Immer werden von dem Herausgeber alle bereits veröffentlichten Duplikate dieser Texte zu jeder Zeile sorgfältigst notiert, sodaß der künftige Bearbeiter dieser hochinteressanten Texte das gesamte Material hier übersichtlich zusammengestellt vorfinden wird. Der Bd. XVI bringt vor allem neun wichtige Texte, die sumerische Sprichwörter enthalten, weiter Klagelieder, die einzelne babylonische Städte, z. B. *Ur, Lagaš, Eridu* betreffen, ferner eine Anzahl von Hymnen, liturgischen Texten, Legenden, Fragmenten historischen Inhalts etz. Manche dieser Texte sind freilich recht fragmentarisch. Auch hier werden in der Einleitung alle bereits veröffentlichten Duplikate oder Paralleltexte verzeichnet. Die Autographien weisen alle Vorzüge der Chiera'schen Kopierkunst auf, vor allem Sauberkeit und Genauigkeit. Es ist sehr zu bedauern, daß es E. Chiera nicht vergönnt wurde, die von ihm so sorgfältig herausgegebenen sumerischen Dokumente auch zu bearbeiten.

In dem Bande XXII gibt der junge Archäologe H. H. von der Osten, dem wir die erfolgreichen Ausgrabungen in Ališar verdanken, die Siegelsammlung von Mr. Edward T. Newell, Präsidenten der amerikanischen Numismatischen Gesellschaft, heraus. Es handelt sich insgesamt um 695 Stück, die hier einer eingehenden Behandlung unterzogen werden. Das

hier bearbeitete Material ist sehr bunt; fast jede Klasse der altorientalischen Siegel ist durch einige Exemplare vertreten, ja auch ein Mohendjo-Daro-artiges Stück fehlt hier nicht (Nr. 23), das vermutlich in Mesopotamien gefunden wurde.

Der Verfasser bemüht sich redlich, die Zeit der einzelnen Stücke nach Möglichkeit festzustellen und diese chronologisch zu ordnen. Er verhehlt sich hierbei selber nicht, auf wie schwachen Füßen oft derartige Bestimmungen stehen, und ich würde wünschen, seine eigenen Fragezeichen noch um ein Beträchtliches vermehrt zu sehen. Verdienstvoll sind seine Notes on Details (S. 86 ff.), in denen er, oft in übersichtlichen Tabellen, die einzelnen auf den Siegeln dargestellten Gegenstände behandelt und hierbei nicht selten zu lehrreichen Ergebnissen kommt. Sumerisch-babylonische Legenden der einzelnen Siegel werden von F. W. Geers und anderen beigesteuert. Dankenswert ist auch die ausführliche, auf SS. 168—190 veröffentlichte Bibliographie zu diesem altorientalischen Wissenszweig.

In dem Bande XXVII wird von I. J. Gelb das gesamte beschriftete Material herausgegeben, das bei den Ausgrabungen H. H. von der Ostens in Ališar gefunden worden ist. Es handelt sich hier vor allem um 53 „kappadokische" Tontafeln, die in Ališar selbst ausgegraben worden sind, ferner um 9 derartige Urkunden, die zumeist gekauft wurden und die wohl sämtlich aus dem Hügel Kültepe stammen, weiter um zwei keilschriftliche Siegelzylinder, einige ganz kurze „hethitisch"-hieroglyphische Inschriften auf Scherben und Siegeln, und um einige wenige griechische und arabische Inschriften, sämtlich aus Ališar.[1]) Sehr dankenswert ist, daß der Herausgeber die hier veröffentlichten „kappadokischen' Inschriften auch übersetzt und kommentiert, wobei er zu allerlei bemerkenswerten Ergebnissen kommt. Am wertvollsten ist die Feststellung, daß durch die Ausgrabungen in Ališar die hethitische Stadt *Amkuva, Ankuva* wieder gefunden worden ist. Dadurch erhalten wir einen neuen festen Punkt zum Aufbau der altkleinasiatischen Geographie, zu der man im übrigen auch meinen, oben auf SS. 133 ff. veröffentlichten Aufsatz vergleiche. Beachtung verdient auch die Vermutung des Verfassers, daß die „kappadokischen" Tontafeln von Ališar etwa um eine Generation jünger sind, als die aus Kültepe stammenden Texte. Zweimal (Nr. 1 und 49) wird in den Texten der Herrscher *Anitta* erwähnt, der in der Inschrift Nr. 49 den Titel „großer Fürst" (*ru-ba-im rabim^{im}*) erhält und der, als Sohn *Pitḫana*'s, mit dem berühmten althethitischen König *Anittas* identisch sein wird. Unannehmbar ist freilich die Ansicht des Verfassers (S. 17 f.), daß die Proto-Chattier die Begründer des Alten Reiches der Hethiter waren. Wie würde er dann den Namen der keilschrifthethitischen Sprache *nêsumnili, nâsili* (siehe oben S. 156) erklären, der an die Stadt *Anittas' Nêsas* geknüpft ist, die nur zur

[1]) Bei den Nrn. 90—93 handelt es sich wohl um keine Inschriften.

Zeit dieses Herrschers eine so wichtige Rolle gespielt hat, daß diese Benennung der keilschrifthethitischen Sprache nach ihr begreiflich erscheinen kann? Auch die Ansicht des Verfassers (S. 12) sei hier berichtigt, daß auf Kültepe selbst keine Tontafeln gefunden worden sind. Nach den Aussagen der Einwohner von Kara-Höjük sind auch auf dem Hügel Kültepe selbst hie und da Tontafeln gefunden worden, ja einmal auch ein größeres Nest (40—50 Stück?) derselben; diese letztere Stelle ist auch mir selbst gezeigt worden.

Sehr interessant ist m. E. die von Gelb auf Pl. LI als Nr. 65 veröffentlichte Scherbe, die einige „hethitisch"-hieroglyphische Zeichen, eingeritzt in den Boden des Gefäßes, aufweist. Da der Verfasser diese Inschrift nicht behandelt, sei es mir gestattet, ihr hier einige Worte zu widmen. Man kann diese Inschrift m. E. lesen und transkribieren:[1])

. . .

ḫà(?)[3])-*tu-sà*(-)*mu*(-)*v*[*a*?] (. . .?)

. . . . -*ku-la* . . . . . .

(?)[2]) . . . .

(. . .?)

Dürften wir das Zeichen hier *ḫà* lesen, so läge in *Ḫà(?)-tu-sà* wohl der Name der hethitischen Hauptstadt vor, wenn auch das Stadtdeterminativ fehlt. Unsicher ist es, ob das folgende *mu* das Suffix der 1. Pers. Sg. ist oder ob es mit dem folgenden ein Wort bildet. Sollte tatsächlich der Name der hethitischen Hauptstadt hier zu lesen sein, so wäre er vielleicht als Fabrikationsort des Gefäßes oder als Herkunft des durch dieses Gefäß repräsentierten Flüssigkeitsmaßes aufzufassen. Hervorhebung verdient hier, daß die andere, von Gelb veröffentlichte Scherbe (Nr. 66) mit Gefäßzeichnungen versehen ist, die wohl den Gehalt des betreffenden Gefäßes zum Ausdruck bringen sollen. Sehr große Gefäße aus Boghazköi, die mit derartigen Maßbezeichnungen versehen sind, befinden sich in dem Museum von Istanbul.

Alles in Allem verdient der Verfasser für sein gehaltvolles Werk unseren wärmsten Dank.

B. Hrozný.

[1]) In meiner Wiedergabe geht die Inschrift aus typographischen Gründen von links nach rechts statt umgekehrt, wie auf dem Original.

[2]) So möchte ich hier nach der Photographie lesen. Weniger wahrscheinlich scheint hier das Zeichen , das Bild der Doppelaxt, vorzuliegen.

[3]) Oder *u*(?)-?

H. de Genouillac: FOUILLES DE TELLOH. Mission archéologique du Musée du Louvre et du Ministère de l'Instruction Publique. Avec la collaboration de MM. A. Parrot et R. Ghirshman, archéologues, de MM. H. Walbert et M. Gardiniers, et de MM. P. Pruvost et J. Lacam. Tome I: Époques présargoniques. Paris, P. Geuthner, 1934. 4⁰. XII—107 pp.—Pl. 1—71, 1*—10*, A, B, I—XIII.

Nach de Sarzec und Cros ist die ehrenvolle Aufgabe, in Tello-*Lagaš* auszugraben, dem französischen Archäologen de Genouillac zugefallen, der dort im Auftrage des Louvre und des französischen Unterrichtsministeriums in den Jahren 1928—1931 drei Ausgrabungskampagnes unternommen hat. Die Ergebnisse dieser Ausgrabungen, soweit sie die präsargonische Zeit betreffen, werden uns in diesem Bande vorgelegt. Es fehlen hier die großartigen monumentalen Funde, wie sie besonders die Ausgrabungen de Sarzecs charakterisierten. Umsomehr Sorgfalt wurde den Kleinfunden aller Art und der genauen Bestimmung ihrer Schicht gewidmet. Neu ist und verdient Hervorhebung, daß die Ausgrabungen de Genouillacs zahlreiche Proben der bemalten Keramik zu Tage gefördert haben, deren Existenz in Tello die früheren Ausgräber entweder verkannt oder nicht genügend gewertet haben. Im Zusammenhange damit spricht der Verfasser die Vermutung aus, daß die bemalte Keramik von Susa I nicht älter als die von El-Ubaid, sondern vielmehr gleichzeitig mit der von Uruk V—VII ist (S. 13 f.): man solle vor allem beachten, daß, während die Schicht Susa I äneolithisch oder chalkolithisch ist, man in den ältesten Schichten von El-ʿUbaid und in dem Osthügel von Tello die bemalte Keramik ohne eine Spur des Kupfers finde.

Von den einzelnen Funden sei hier eine eigenartige metallene Stecknadel erwähnt, die oben in zwei nackte Tänzerinnen ausläuft (Pl. 10, 2—5a). Interessant ist auch die Vermutung des Verfassers (S. 70 ff.; cf. Pl. 46, 2; 47, 1 und 3; Pl. 7*), daß die zwei mausoleumsartigen Bauten, die bereits von de Sarzec und Cros bei dem „Dämonentore" gefunden wurden, vielleicht Überreste eines königlichen Grabes sind. Es ist zu bedauern, daß es dem Verf. nicht möglich war, an dieser Stelle weiter auszugraben und so seine Idee zu verifizieren.

Wir schließen mit aufrichtigem Dank an den gelehrten Verfasser.

B. Hrozný.

Charles-F. Jean: LEXICOLOGIE SUMÉRIENNE. Tablettes scolaires de Nippur du 3ᵉ millénaire av. J.-C. (Extrait de Babyloniaca, XIII). Paris, P. Geuthner, 1933. 8⁰. 126 pp.

Die von Chiera in seinen Sumerian Lexical Texts from the Temple School of Nippur (siehe Archiv Orientální II., 169 f.) herausgegebenen sumerischen Vokabulare, die uns in die Anfänge der Serie *Ḫar . ra* = *ḫu-bu-ul-lum* zurückführen, haben hier in Ch.-F. Jean ihren ersten Bearbeiter

gefunden. Jean behandelt hier nur die wichtigeren dieser Texte, die er in Transskription gibt, während er in einem beigegebenen Vokabular die neuen oder nur selten belegten Wörter der ganzen Kollektion zusammenstellt. Der Verf. behandelt die einzelnen Wörter nicht erschöpfend; er beschränkt sich auf nur gelegentliche Bemerkungen. Trotzdem wird seine Arbeit für folgende Bearbeiter dieser Texte von Nutzen sein. Von einzelnen Versehen sei hier z. B. *Ka-ni-lu*[ki] (S. 24) notiert, das *Ka-zal-lu*[ki] zu lesen ist; S. 9 ist statt *absin* vielmehr *eššin*, *essin* zu lesen.

Comte du Mesnil du Buisson: LA TECHNIQUE DES FOUILLES ARCHÉOLOGIQUES. Les principes généraux. Paris, P. Geuthner, 1934. 8°. 256 pp.

Dieses neue Werk des erfolgreichen Ausgräbers in dem alten Ḳaṭna in Syrien ist eine nützliche Zusammenstellung alles dessen, was ein angehender Leiter der Ausgrabungen, wie auch seine Mitarbeiter wissen sollen, sollen ihre Ausgrabungen allen Anforderungen der Wissenschaft entsprechen. Man erfährt hier unter Anderem, wie eine Ausgrabungskampagne vorbereitet werden, mit welchen Instrumenten und mit welchem sonstigen Arbeitsmaterial sich die Mission versehen soll; weiter nach welchen Gesichtspunkten der Ausgrabungsort gewählt und wie die Expedition an Ort und Stelle installiert werden soll. Man wird sodann über die verschiedenen Arten der Grabungen selbst und über die richtigen Methoden der Beobachtung der einzelnen Grabungsschichten belehrt, worauf die wichtige Frage der rationellen Wegschaffung der ausgegrabenen Erdmassen behandelt wird. In den folgenden Kapiteln kommen dann zur Sprache die Konservierung und Reproduzierung der gefundenen Denkmäler, die Evidenzführung der Funde und ihre Veröffentlichung. Dies alles wird durch zahlreiche Beispiele aus der Praxis der verschiedenen Ausgrabungen erläutert.

B. Hrozný.

ASSYRIOLOGICAL STUDIES [OF] THE ORIENTAL INSTITUTE OF THE UNIVERSITY OF CHICAGO. No. 5 and No. 6:

Thorkild Jacobsen: PHILOLOGICAL NOTES ON ESHNUNNA AND ITS INSCRIPTIONS. Chicago, Ill., University Press, 1934. 8°. XIV—35 pp. Pr. $ 1.00.

Th. Jacobsen befaßt sich vor allem mit den verschiedenen Formen und Schreibungen des Namens der Stadt *Ešnunna*, *Ešnunnak*, die durch das heutige Tell Asmar repräsentiert ist. In einem zweiten Aufsatz behandelt er zwei in Tell Asmar gefundenen Weihinschriften des Königs *Šulgi*, von denen die eine (an *Ninazu*) sumerisch, die andere (an *Tišpak*) akkadisch abgefaßt ist. In einem dritten Aufsatz werden auf Grund eines in Tell Asmar gefundenen Briefes Berührungen mit dem assyrischen Recht festgestellt.

Bei dieser Gelegenheit sei zugleich auch das von dem Oriental Institute in Chicago herausgegebene Schriftchen von **P. Delougaz**, I. PLANO-CONVEX BRICKS AND THE METHODS OF THEIR EMPLOYMENT. — II. THE TREAT-

MENT OF CLAY TABLETS IN THE FIELD (Chicago, 1933. 8°. XI—57 pp.) kurz erwähnt, das gleichfalls seine Entstehung den amerikanischen Ausgrabungen in Khafaje und Tell Asmar verdankt. Der Verfasser befaßt sich dort mit den plano-konvexen Ziegeln und mit deren Verwendung im ältesten Babylonien, wie auch in Khafaje, weiter mit der Technik des nachträglichen Brennens der ungebrannten Tontafeln (in Tell Asmar sind nur ungebrannte Tontafeln gefunden worden) zum Zwecke ihrer besseren Konservierung.

B. Hrozný.

Robert H. Pfeiffer: STATE LETTERS OF ASSYRIA. A Transliteration and Translation of 355 Official Assyrian Letters dating from the Sargonid Period (722—625 B. C.). By Robert H. Pfeiffer, Harvard University. (= American Oriental Series. Vol. 6.) New Haven, American Oriental Society, 1935. 8°. XIII—265 SS.

Die epistoläre Literatur der alten Babylonier und Assyrer, eines der schwierigsten Kapitel der Assyriologie, beginnt allmählich zu Ehren zu kommen. In kurzen Intervallen erscheinen jetzt Publikationen, die sich mit dieser bisher vernachlässigten Textgattung befassen. Wir haben im Archiv Orientální V. Jg., S. 304, die Gelegenheit gehabt, das Werk L. Waterman's, Royal Correspondence of the Assyrian Empire anzuzeigen, das die von R. F. Harper edierten Briefe transkribiert, übersetzt und kommentiert. Unabhängig von Waterman hat nun auch R. H. Pfeiffer die Bearbeitung von 354 ausgewählten Briefen der Harper'schen Edition in Angriff genommen, die er uns hier zugleich mit dem *Assur-bâni-apal*-Briefe Nr. 256 (CT 22, 1) vorlegt. Inzwischen ist freilich die Bearbeitung Waterman's erschienen, sodaß sie von Pfeiffer noch berücksichtigt werden konnte. Die von Pfeiffer bearbeiteten Briefe gehören zu den wichtigeren Briefen der Harper'schen Briefsammlung; es sind fast ausschließlich Briefe von und an den assyrischen König. Einige dieser Briefe, die z. B. den Feldzug des Königs Sargon gegen Urartu, oder die Feldzüge *Assur-bâni-apal*'s nach Babylonien und Elam erwähnen, sind auch politisch-historisch wichtig. Die Mehrzahl der bearbeiteten Texte ist jedoch kultur-historischen Inhalts: die Verwaltung der assyrischen Städte und Provinzen, wie auch das kulturelle und wirtschaftliche Leben Assyriens werden hier von allen möglichen Seiten beleuchtet. Die Übersetzungen Watermans und Pfeiffers decken sich auf weite Strecken hin. Daß es gelegentlich auch Abweichungen in Übersetzungen gibt, kann bei einer so schwierigen, von der Volkssprache so sehr beeinflußten Textgattung nicht überraschen. Die fortschreitende Durcharbeitung der Briefliteratur wird im Laufe der Zeit auch diese cruces interpretum auf ein Minimum reduzieren. Es ist nur schade, daß Pfeiffer infolge von gewissen äußeren Umständen seinem Buche auch nicht einen Kommentar beigeben konnte, wie es Watermann getan hatte.

Wir geben zum Schluß der Hoffnung ausdruck, daß es dem Verfasser möglich sein werde, auch in Hinkunft seine Aufmerksamkeit der hochwichtigen Briefliteratur der Assyrer und Babylonier zuzuwenden.

B. Hrozný.

Arthur Carl Piepkorn: HISTORICAL PRISM INSCRIPTIONS OF ASHURBANIPAL. I. Editions E, B 1—5, D, and K. Chicago, Ill., University Press, 1933. 8⁰. XIII—109 pp. Pr. $ 1·25.

A. C. Piepkorn bereitet eine Geschichte der Regierung des assyrischen Königs *Assur-bâni-apal* vor. Die vorliegende Schrift soll dieses historische Werk vorbereiten, indem sie sich zur Aufgabe macht, einen Teil der zahlreichen Prismeninschriften *Assur-bâni-apal*'s in Transskription und Übersetzung vorzulegen, wobei alle Varianten sorgfältig gebucht werden. Zu diesem Zwecke hat der Verfasser die Tontafelnsammlungen des Oriental Institute in Chicago, des Britischen Museums, der Vorderasiatischen Abteilung der Staatlichen Museen in Berlin und des Museums in Bagdad einer Sichtung unterzogen und sämtliche *Assur-bâni-apal*-Fragmente kopiert oder kollationiert, sodaß er im Stande sein wird, sein Geschichtswerk auf alle bisher zum Vorschein gekommenen Quellen zu dieser Zeit zu basieren.

B. Hrozný.

Oluf Krückmann: NEUBABYLONISCHE RECHTS- UND VERWALTUNGSTEXTE, autographiert und mit Inventarverzeichnis und Namenlisten versehen von Oluf Krückmann. (= Texte und Materialien der Frau Professor Hilprecht Collection of Babylonian Antiquities im Eigentum der Universität Jena. Hg. von Julius Lewy. II/III.) Leipzig, J. C. Hinrichs, 1933. 4⁰. 54 SS. — 100 Taf. Pr. 36·— RM.

Nach den „Keilschrifttexten aus Kleinasien" von J. Lewy und A. Götze, die als das erste Heft der Sammlung „Texte und Materialien der Frau Professor Hilprecht Collection of Babylonian Antiquities im Eigentum der Universität Jena" erschienen sind, erscheint jetzt als Doppelheft II/III derselben Sammlung die vorliegende Arbeit von Oluf Krückmann, die die in der Hilprecht'schen Sammlung befindlichen neubabylonischen Kontrakte zur Herausgabe bringt. Es handelt sich zumeist um Tontafeln, die entweder aus Nippur oder Borsippa stammen. Dem Inhalte nach sind es Schuldscheine, Schenkungen, Miet- und Pachtverträge, Kaufurkunden, Quittungen, Eheverträge, Dienstverträge, Personenlisten, Opferverzeichnisse, Verrechnungen, Briefe u. dgl. m. Der Wert der autographierten Edition wird durch sorgfältige Indizes der Personen-, Orts-, Tempel-, Tor- und Götternamen erhöht. Wiedergaben der motivgeschichtlich vielfach sehr interessanten Siegelabdrücke auf Taf. 98—100 wurden von Frau Prof. Krückmann beigesteuert.

Dem Herausgeber sei hier für diese Bereicherung der assyriologischen Literatur herzlichst gedankt. *B. Hrozný.*

G. Contenau: La civilisation des Hittites et des Mitanniens. (= Bibliothèque historique.) Avec 26 figures, 2 cartes et 27 gravures hors texte. Paris, Payot, 1934. 8⁰. 286 pp. Pr. 24 fr.

In diesem Werke versucht der Verfasser, alle die großen hethitologischen Entdeckungen, die wir den letzten zwei Jahrzehnten verdanken und die uns eine völlig neue Völkerwelt, zum großen Teil indoeuropäischer Herkunft, im alten Orient aufgezeigt haben, dem gebildeten Leser näher zu bringen. Er spricht hier über die „kappadokische" Zeit Kleinasiens, über die Chattier, über die Lûiter, über die Nesier, über die Achäer, ferner über die Churriter und die Mitannier, wie auch über die Syro-Hethiter. Er skizziert die Rolle, die diese Völker in der Geschichte des alten Orients gespielt haben und charakterisiert auch ihre Kunst. Seine Darstellung ist kritisch und erschöpfend; in jenen Fällen, wo ein Problem noch unlösbar scheint, führt er unparteiisch alle bisher vorgeschlagenen Lösungsversuche vor. Besonders wertvoll sind seine Ausführungen über die Kunst der in Betracht kommenden Völker; für diese Aufgabe war der gelehrte conservateur-adjoint des Louvre besonders berufen.

Alles in allem ist das vorliegende Werk Contenau's ein würdiges französisches Gegenstück zu dem deutschen Buche A. Götze, Kleinasien.

B. Hrozný.

Istanbuler Forschungen hg. von der Abteilung Istanbul des Archäologischen Institutes des Deutschen Reiches. Band 5 und 6:

Kurt Bittel: Die Felsbilder von Yazilikaya. Neue Aufnahmen der Deutschen Boğazköy-Expedition 1931, zusammengestellt und eingeleitet von Kurt Bittel. Bamberg, Bamberger Tagblatt, 1934. 8⁰. 11 SS. — XXXI Taf. Pr. RM 10·—.

Kurt Bittel: Prähistorische Forschung in Kleinasien. Istanbul, Universum-Druckerei, 1934. 8⁰. 147 SS. — XXI Taf. — 1 Karte. Preis RM 13·—.

A. Moortgat: Bildwerk und Volkstum Vorderasiens zur Hethiterzeit. (= 8. Sendschrift der Deutschen Orient-Gesellschaft.) Leipzig, J. C. Hinrichs, 1934. 8⁰. IV—42 SS. Pr. RM 2·—.

In seiner zuerst angeführten Schrift gibt K. Bittel sehr klare photographische Aufnahmen der berühmten hethitischen Felsbilder von Yazilikaya, Aufnahmen, die von der deutschen Boghazköi-Expedition im Jahre 1931 hergestellt worden sind. Derartige Gesamtaufnahme der Felsskulpturen von Yazilikaya war ein sehr dringendes Desideratum der hethitischen Archäologie und so kann diese Publikation des wärmsten Dankes unserer Wissenschaft sicher sein. Hoffentlich wird es baldigst auch zu

der von K. Bittel (S. 9) als dringend bezeichneten archäologischen Durchforschung des Bodens des Heiligtums von Yazilikaya kommen!

Nicht weniger wichtig ist die zweite Publikation K. Bittels, die uns eine erstmalige Übersicht über die gesamte prähistorische Forschung in Kleinasien schenkt. Sehr viel Gewicht legt hier der Verfasser auf die genaue Unterscheidung der einzelnen archäologischen Schichten, eine Selbstverständlichkeit eigentlich, die aber bis vor Kurzem nur allzu oft vernachlässigt worden ist. Doch ist, wie der Verfasser selbst (S. 59 f.) hervorhebt, die genaue Einordnung vieler kleinasiatischen Funde erst durch die langjährigen methodischen Ausgrabungen H. H. v. d. Ostens in Ališar möglich geworden. Die sorgfältige Klassifizierungsarbeit des Verfassers führt ihn vor allem zur Konstatierung, daß man in archäologischer Hinsicht in dem ältesten Kleinasien zwei verschiedene Kulturgebiete unterscheiden muß: das eine im Westen (Troja etz.), das andere im Zentrum und im Osten (Ališar, Kültepe etz.) gelegen. Diese Erkenntnis bestätigt auch der literarische Befund im kgl. hethitischen Staatsarchiv in Boghazköi: er zeigt uns, daß die Hethiter dem barbarischen Westen Kleinasiens im Allgemeinen nur wenig Aufmerksamkeit gewidmet haben.

Das Schriftchen von A. Moortgat, das aus einem vor der Deutschen Orientgesellschaft gehaltenen Vortrage hervorgegangen ist, will die Kunst der einzelnen Völker des alten Vorderasiens zur Zeit der Hethiter nach ihrer Eigenart charakterisieren. Dies gelingt ihm zumeist; so ist es zum Beispiel gewiß zutreffend, daß die Elamiter eine hochstehende Porträtkunst hatten, oder daß die Kassiter in ihrer Kunst lieber die Symbole der Götter (siehe die Grenzsteine!) als die Götter selbst darstellten. Ein richtiger Gedanke liegt gewiß auch dem Bestreben des Verfassers zugrunde, der mitannischen Kunst den ihr gebührenden Platz an der Sonne zu sichern. Indessen kennen wir gerade diese Kunst viel zu wenig, als daß wir hier schon jetzt zu definitiven Schlüssen kommen könnten. So wird vielleicht allerlei von dem, was der Verfasser als mitannisch ansieht, eher auf die gleichfalls indoeuropäischen hieroglyphischen „Hethiter" zurückgehen, die ursprünglich in Nordsyrien zuhause waren und deren Kultureinfluß keineswegs unterschätzt werden darf. Indessen im Großen und Ganzen befindet sich der Verfasser wohl auf richtigem Wege und sein Werkchen wird nicht nur dem breiten Publikum, sondern auch den Fachleuten gute Dienste leisten. *B. Hrozný.*

George A. Barton and Baruch Weitzel: A HITTITE CHRESTOMATHY WITH VOCABULARY. (= Hittite Studies, ed. by George A. Barton. No. 2.) Paris, P. Geuthner, 1932. 8°. VIII—72 pp.

Die vorliegende hethitische Chrestomathie, die für Anfänger bestimmt ist, enthält Autographien des *Kupanta-KAL*-Vertrages, Auszüge aus dem historischen Texte Hrozný, KBo. V, 6, wie auch aus dem Gesetzes-

text Hrozný, KBo. VI. 3, ferner ein Vokabular zu den beiden letzteren Texten. Können die hier gebotenen Autographien zweifelsohne von Anfängern benützt werden, so kann leider das Vokabular nur als ungenügend bezeichnet werden. Den Verfassern sind oft die elementarsten Sachen nicht klar. So wird z. B. S. 62 in dem Texte KBo. V. 6, II. 29 der bekannte Name *ᴵAr-nu-va-an-da-an* verkannt und in *ᴵAr-nu-va* + Postposition *an-da-an* „unto" zerlegt. Gleichfalls S. 62 wird die Verbalform *ku-en-nir* „sie töteten" (ibid. I. 21) verkannt und im Vokabular unter *EN* „Herr" als *EN . NIR* gebucht. Auf S. 63 wird zwar der Eigenname *ᴵḪa-an-nu-ut-ti-iš* richtig notiert; auf S. 67 ist dies aber bereits vergessen und der Schluß dieses Namens *-nu-ut-ti-iš* figuriert hier plötzlich als ein eigenes Wort, und zwar als ein mir sonst unbekanntes Adverb mit der Bedeutung „also, then"! Das bekannte Wort *gi-en-zu-va-la-aš* (ibid. IV. 13) wird S. 65 unter *GI . EN-ur-va-at-aš* angeführt! Usw. Sollte auch das Vokabular benutzbar gemacht werden, so müßte es gründlichst umgearbeitet werden.

B. Hrozný.

Wilhelm Brandenstein: DIE TYRRHENISCHE STELE VON LEMNOS. (= Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft. VIII/3.) Leipzig, Otto Harrasowitz, 1934. 8⁰. IV—51 SS.

Die lemnische Grabstele, die für die etruskische Frage von solcher Wichtigkeit ist, hat bereits eine ganze Literatur ins Leben gerufen, ohne daß es gelungen wäre, ihre Inschriften befriedigend und in jeder Hinsicht zu deuten. Der vorliegende Erklärungsversuch W. Brandensteins bringt uns, trotz der aufgewendeten Gelehrsamkeit und des unleugbaren Scharfsinns der gebotenen Erklärungen, fürchte ich, auch nicht viel weiter. Der Verf. übersetzt die beiden Inschriften (S. 42 und 46):

A: Es ist gestorben Šeronaith mit sechzig Jahren; seit dem (im) vorderen = vergangenen (scil. Jahr) hier (hierher). Den (Mann) der (Frau) Wanale und der ihren (= Frauen?), den Šeronaith aus Murina, wird (soll) Aker beschützen, den Dahingegangenen. Des Holaith zweiter Sohn (war er).

B: Der Holaiide, der (Herr) aus Phoke und den dazugehörigen (Ländern), Šeronaith liegt begraben. Einen Grabschänder wird Rom vernichten, den Toten bewachen, (ihn) den Heros aus den Ländern von Phoke, den Dahingegangenen mit sechzig Jahren, aber (erst) im vorderen Jahr Angekommenen.

Das richtige Verständnis der zweifellos sehr schwierigen Texte von Lemnos hat sich der Verfasser vor allem durch eine wenig wahrscheinliche Ordnung der Zeilen des Textes A, ferner durch die unrichtige Vermutung verbaut, daß Šeronaith (mit *th* als angeblicher Nominativendung) der Name des im Grabe begrabenen Mannes sei.

Relativ am weitesten in dem Verständnis der Inschriften von Lemnos

scheinen mir P. Kretschmer in Donum natalicium Schrijnen, S. 277 ff. und S. P. Cortsen in Glotta 18, 101 ff. vorgedrungen zu sein. Unter Benützung und Ergänzung ihrer Ergebnisse, wie auch der ihrer Vorgänger, ferner unter Verwertung gewisser Ergebnisse der Hethitologie, glaube ich selbst die beiden Inschriften etwa folgendermaßen übersetzen zu können:

A: *Holaieś*, Sohn des *Śiaś*, wurde hier begraben. Er ist gestorben sechzig(?)jährig. Vorsteher aber eines Jahres (war er). Den Dahingegangenen (?) begruben die Myrinäer auf dem Gut (? Acker?) des *Tavarśeś*.

B: *Holaieś*, der Phokäer, wurde hier begraben. Er befehligte die Heeresmacht (?) des *Haraleś*. Er ist gestorben fern (?) von seinem Hause (? Herde?) in Phoke. Er ist gestorben sechzig(?)jährig. Vorsteher aber eines Jahres war er.

Die Begründung dieser Übersetzungen werde ich in der Zeitschrift Studi Etruschi, Jg. 1935 geben.

Trotz des hier Ausgeführten behält auch die Schrift W. Brandensteins ihren Wert vor allem als Sammlung von umfangreichem Vergleichsmaterial zu den beiden Inschriften, wie auch durch Einzelbeobachtungen.

B. Hrozný.

Corpus inscriptionum chaldicarum. In Verbindung mit F. Bagel † und F. Schachermeyr hg. von **C. F. Lehmann-Haupt.** Textband, 2. Lieferung (nebst Supplement zur 1. und 2. Lieferung): IX—XIV pp.— 57—168 Spalten; Tafelband, 2. Lieferung: II pp. — Taf. XLIII—LXV. Berlin und Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1935. 4⁰. Pr. zusammen 60 RM.

Erst volle sieben Jahre nach der Veröffentlichung der beiden ersten Lieferungen des Text- und des Tafelbandes dieses Werkes erscheinen die beiden zweiten Lieferungen desselben. Diese Verspätung erklärt sich zunächst durch die Schwierigkeiten, mit denen die Beschaffung der zur Herausgabe dieses Werkes notwendigen finanziellen Mittel von Seiten der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft und der deutschen Akademien der Wissenschaften zu kämpfen hatte, ferner durch den bedauerlichen, im Jahre 1932 erfolgten Tod des Mitherausgebers Felix Bagel und endlich durch das Bestreben des Hauptherausgebers, in einem der 2. Lieferung des Textbandes beigegebenen Supplemente Nachträge zur 1. und 2. Lieferung zu bieten.

Die 2. Lieferung des Textbandes enthält eine ausführliche Besprechung der Inschriften Nr. 31—110 von Menuas, ferner in dem Supplement Nachträge zur Lief. 1 und 2, wie auch eine Besprechung von vier Inschriften der Könige Argistis I., Sardur III. und Rusas I. Die 2. Lieferung des Tafelbandes enthält Facsimiles der in die 1. Lieferung nicht auf-

genommenen Inschriften des Königs Menuas, wie auch die je zweier Inschriften der Könige Argistis I. und Sardur III.

Die im Lichtdruck ausgeführten Tafeln verdienen jedes Lob; man wird nach ihnen manche falsche Lesung der früheren Zeit berichtigen können. Im Textband werden — unter Angabe der bisherigen Literatur — die Inschriften und ihre Fundorte genau beschrieben und ihr Text transskribiert und kommentiert. Übersetzungen werden zumeist nicht gegeben. Der Ref. würde es allerdings als sehr wünschenswert bezeichnen, wenn sich die Herausgeber entschließen wollten, ihrer verdienstvollen Edition auch Übersetzungen von Inschriften beizugeben, selbst auf die Gefahr hin, daß diese Übersetzungen vielfach noch Unsicheres oder Falsches bieten müßten. Aus dem Supplement sei besonders die neue wichtige Besprechung der Kelišin-Bilinguis (Sp. 132—160) hervorgehoben, für die Lehmann-Haupt jetzt auch seine verlorengeglaubten und jetzt wiedergefundenen Hefte mit Originalkopien aus dem J. 1898 verwerten konnte.

Zum Schluß sei die Hoffnung ausgedrückt, daß es den beiden gelehrten Herausgebern, zu denen übrigens in Hinkunft noch Oluf Krückmann hinzutreten soll, gelingen möge, dieses grundlegende Werk der chaldischen Wissenschaft baldigst zum Abschluß zu bringen.

B. Hrozný.

Alexis Mallon S. J., Robert Köppel S. J. et René Neuville: TELEILĀT GHASSUL I. Compte rendu des fouilles de l'Institut Biblique Pontifical 1929—1932. Rome, Piazza della Pilotta, 1934. 4⁰. IV pp. — Frontispiece — XII pp.—1 pl.—196 pp.—72 pl.

Elihu Grant: RUMEILEH, BEING AIN SHEMS EXCAVATIONS (PALESTINE) PART III. (= Biblical and kindred studies No. 5.) Haverford, Haverford College, 1934. 4⁰. Frontspiece—IX—102 pp.—2 + 32 pl.—6 maps.

The Annual of the American Schools of Oriental Research. Vol. XIV (1933—34). Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1934. 8⁰. X—144 SS.—1 Pl.

Das vorliegende Werk des Päpstlichen Bibelinstituts in Rom berichtet über die erfolgreichen, von diesem Institut in den Jahren 1929—1932 unter der Leitung von A. Mallon, R. Köppel und R. Neuville auf Teleilāt Ghassūl, d. h. auf den „kleinen Ghassūlhügeln", im Nordosten des Toten Meeres unternommenen Ausgrabungen. Dieser Expedition ist es dort gelungen, unmittelbar unter der Oberfläche in vier Schichten eine eigenartige, sehr alte Zivilisation zu entdecken, die vor allem durch unzählige Feuersteinwerkzeuge charakterisiert ist, neben denen aber auch schon Bronzegegenstände vorkommen. Auch die Keramikfunde weisen teilweise in die erste Bronzezeit (2500—2000 v. Chr.), teilweise in den Anfang der zweiten Bronzezeit (2000—1800 v. Chr.) hin. Andererseits ist diese Zivilisation durch megalithische Nekropolen, Dolmen etz., charakterisiert, die sie gleichfalls in diese Zeit weisen. Hierbei scheinen die Teleilāt Ghassūl

die Hauptstadt dieser Gegend in jener Zeit gewesen zu sein. Sehr überraschend ist der Fund von leider nicht ganz erhaltenen Freskomalereien auf dem Hügel 3 aus derselben Zeit. Diese Malereien stellen anscheinend eine Anbetungsszene, ferner einen achtstrahligen Stern, mit zwei Drachen(?) und zwei (oder drei?) Personen an der Seite und endlich einen Vogel dar. Neben diesem Vogel waren auf derselben Mauer noch einige Köpfe oder Personen, wie auch einige rot-schwarze Doppelkreise dargestellt, die noch keine Erklärung gefunden haben. Darf man hier die Vermutung äußern, daß diese Doppelkreise vielleicht von Raubvögeln (vgl. das Bild des Vogels?) ausgehackte Augen der daneben dargestellten Köpfe (der Gefallenen?) wiedergeben sollen und zum Vergleiche die sumerische Geierstele heranziehen? Im Einzelnen verraten diese Malereien ägyptischen Einfluß. Sowohl das Päpstliche Bibelinstitut in Rom, als auch die verdienstvollen Verfasser können des aufrichtigen Dankes der Wissenschaft sicher sein.

In der Publikation des Haverford College berichtet E. Grant über die von ihm im Jahre 1933 während dreier Monate in Rumeileh, der Stätte des alttestamentlichen Beth Šemeš, unternommenen Ausgrabungen. Bekanntlich hat das Haverford College auch bereits in den Jahren 1928—1932 an dieser Stelle ausgegraben. Der vorliegende Bericht ist in der Hauptsache das Tagebuch oder ein beschreibendes Inventar dieser archäologischen Mission vom Jahre 1933, vermehrt um einige historische Betrachtungen, z. B. über das Verhältnis der Hyksos zu dieser Stätte usw. Die eigentliche Bearbeitung der Funde soll erst später veröffentlicht werden. Von den gefundenen Gegenständen seien hier zahlreiche gut erhaltene Gefäße, ferner ein Hochzeitskarabäus Amenophis' III., ein Spielbrett aus Kalkstein und vor allem eine Keilschrifttafel erwähnt, die zwei Zeilen in der Ras-Šamra-Keilschrift in Spiegelschrift aufweist. Besondere Hervorhebung verdienen die glänzend ausgeführten Tafeln dieses Werkes.

Der XIV. Band des Annual of the American Schools of Oriental Research enthält vor allem einen längeren Aufsatz Nelson Glueck's über eine archäologische Studienreise der Jerusalemer American School of Oriental Research im Osten des Toten Meeres, in den Gebieten des alten Ammon, Moab und Edom, wobei eine ganze Reihe von Ruinenstätten genau aufgenommen und auf Grund der dort vorkommenden Keramik zeitlich bestimmt wurde.

B. Hrozný.

Wilhelm Eilers: DIE GESETZSTELE CHAMMURABIS. Gesetze um die Wende des dritten vorchristlichen Jahrtausends (= Der Alte Orient, Band 31, Heft 3/4. Leipzig.) J. C. Hinrichs, 1932, 1 T., 84 S. 8°. Preis 4·20 RM.

Es ist eine interessante Tatsache, daß wir gerade dreißig Jahre nach dem Funde der Stele Ḫammurabis und ebensolange nach der Erscheinung

der editio princeps von Scheil in MDP IV (1902), eine neue Übersetzung des Ḫammurabi-Gesetzes erhalten.

Das vorliegende Heft ist an die Stelle einer neuen fünften Auflage von AO IV, 4: Hugo Winckler, Die Gesetze Ḫammurabis, Königs von Babylon um 2250 v. Chr., getreten, von dem vier Auflagen in 13.200 Exemplaren abgesetzt worden sind. Wenn noch nach einer so langen, durch die zahlreichen Publikationen über das Gesetzbuch Ḫammurabis erfüllten Zeit eine neue Übersetzung desselben erscheint, können wir darin den besten Beweis dafür erblicken, wie groß seine Anziehungskraft für die wissenschaftlichen Kreise ist, und welche Tiefe ihm als einer Quelle juristischer und philologischer Erörterungen zukommt.

Deshalb kann man jede Veröffentlichung, die uns weiter dieses Rechtsdenkmal beleuchtet und zum Verständnis mancher bis jetzt nicht ganz klarer Stellen verhilft, nur wärmstens begrüßen.

Zunächst muß man rigorose Sorgfalt, die der Verfasser dem Übersichtsregister, den kritischen Bemerkungen sowie auch den anderen Fragmenten außerhalb der Stele widmete, anerkennen. Nicht geringeren Wert haben die häufigen Literaturhinweise, welche bis auf die jüngste Zeit heraufgeführt werden. Was das Register anbelangt, das bei aller Kürze doch sehr reich ist, wäre es vielleicht besser gewesen, manche Namen unter ihrem akkadischen Wortlaut oder unter dem deutschen Schlagwort einzureihen.

Die Übersetzung, der man die Schule Landsbergers anmerkt, ist weder eine ganz wörtliche, noch eine freie. Sie ist die erste, die Landsbergersche Tempuslehre des Akkadischen anwendet. Eine sehr interessante Neuheit ist die metrische Übersetzung des Prologes und Epiloges des Gesetzes, obwohl sie, wie der V. selbst zugibt, nicht immer metrisch fehlerfrei ausgefallen ist. Es ist schade, daß der Verfasser nicht auch eine neue, dem heutigen Stande der Wissenschaft entsprechende Transkription des Textes bringt.

Der eigentlichen Übersetzung geht eine Einleitung voraus, in welcher Eilers die große Bedeutung des Gesetzes für die Philologie betont, welches das Muster der klassischen akkadischen Sprache darstellt.

Was seine juristische Bedeutung anbelangt, so kann man es nicht als die älteste Rechtskodifikation der Weltgeschichte betrachten, weil auch die Vorgänger Ḫammurabis als Gesetzgeber tätig waren (sumerische Gesetze). Weiters spricht der V. noch darüber, ob die Benennung „Kodifikation" richtig ist; er ist der Meinung, daß dieser Ausdruck im heutigen Sinne für das Werk Ḫammurabis nicht zutrifft, weil es nicht alle Rechtsgebiete erschöpft. Die erste Kodifikation ist seiner Ansicht nach erst das Corpus iuris Justinians gewesen.

Eilers stellt auch die Frage, ob das Gesetz nicht eine Reformtendenz besitze, was er leugnet. Denn in diesem Falle hätte sich, wenn man von

allgemeinen Rechtsgedanken absieht, die das Gesetzwerk in Einklang mit dem Rechtsempfinden seiner Zeit zum Ausdruck bringt, die neue Rechtsordnung überall dort, wo wir sie an der Hand von Urkundenmaterial kontrollieren können, durchzusetzen müssen. Es scheint mir aber, daß der V. in dieser Richtung mit seinen Zweifeln zuweit geht und daß hingegen das große Gesetzgebungswerk tatsächlich einmal Rechtswirklichkeit besessen hat und nicht etwa bloß ein repräsentatives und literarisches Denkmal geblieben ist.

Es ist sicher, daß das bisherige Urkundenmaterial sehr wenig von dem Gesetze abhängig erscheint, aber daraus folgt nicht, daß einmal neue Funde aus anderen Städten und anderen Zeiten eine Übereinstimmung nicht herbeiführen können.

Der V. schließt seine Ausführungen damit, daß man kein bestimmtes System im Gesetze finden könne und daß dieses nur den Unterschied zwischen Vorschriften des sakralen und des weltlichen Rechtes kenne und eine scharfe Trennung zwischen den beiden Gebieten mache.

Zusammenfassend kann man sagen, daß der V. uns in dem besprochenen Werke binnen kurzer Zeit zum zweiten Male einen Beweis seines Fleißes und seiner großen assyriologischen Kenntnisse bietet. Die Arbeit bildet nicht nur eine gute Einführung in das Gesetzwerk Ḫammurabis, sondern bringt für den Fachmann auch neue und interessante Bemerkungen.

Josef Klíma.

U. Popplow: PFERD UND WAGEN IM ALTEN ORIENT. Aus der Naturwissenschaftlichen Abteilung des Märkischen Museums zu Berlin. Direktor: Prof. Dr. Hilzheimer. Inaugural-Dissertation der Tierärztlichen Hochschule. Berlin 1934, 8°. 52 S., 49 Abb. auf 19 Tf.

Seit vielen Jahren widmet die altorientalische Forschung viel Aufmerksamkeit der Rolle des Wagens und des Pferdes in der vor- und frühgeschichtlichen Zeit. Das Problem hört nie auf aktuell zu sein: neue Funde bereichern fortwährend unsere Kenntnisse und erweitern unseren Gesichtskreis. Besonders in der letzten Zeit ist das Anwachsen des Materials überraschend groß. Seiner Sichtung und Deutung ist die angezeigte Dissertation gewidmet.

Dieser Art Zusammenfassung erreicht ihr Ziel, wenn der Stoff erschöpft und übersichtlich gruppiert ist. Beides wurde aber in der vorliegenden Schrift nicht erstrebt. Dadurch kommt der Verfasser in manchen Fragen von kapitaler Bedeutung zu falschen Schlüssen. Dies gilt insbesondere vom Problem des Auftretens des Pferdes in Vorderasien. Nach wie vor bemüht man sich, die hohe Altertümlichkeit des gezähmten Pferdes am Persischen Golfe zu leugnen, nur weil konsequent solche Denkmäler übergangen werden, wie die Knochengravierungen (Anthropologie XL, 1930, 227, Fig. 1, 8) und protoelamische Tabletten (Scheil, Mélanges

Schlumberger 1924, 351 ff.) aus Susa, auf denen das Pferd erscheint. Wir sehen es ferner auf einer Tafel aus Dschemdet Nasr (Langdon, Pictographical Inscriptions from Djemdet Nasr: OECT VII, 1928, Nr. 129) dargestellt. Es ist daher überflüssig den Pferde-Esel-Bastarden dort einzuführen, wo ein richtiges Pferd vorkommt, wie auf der Steintafel von Chafadsche (Frankfort, OIC 13, 1932, 96, Fig. 44). Schließlich ist das Problem der Pferderassen in Vorderasien gar nicht so aussichtslos, wie behauptet wird (S. 12); es gibt z. B. eine sehr naturgetreue Darstellung des *Equus Przewalski* aus Susa (Mémoires de la Délégation en Perse VII, 26, Fig. 15).

Man kann auch nicht die Ansicht von Popplow teilen, wonach „das Reiten nach den antiken Bildwerken eine jüngere Verwendungsmöglichkeit des edlen Rosses darstellt" (S. 33). Schon die erwähnte Knochengravierung von Susa zeigt uns einen Pferdereiter. Wir kennen auch viele weiteren Reiterdarstellungen auf altorientalischen Denkmälern, die älter als aus dem XIV. Jhd. v. Chr. sind, das nach Popplow (S. 34) ein terminus a quo für solche Kompositionen wäre. Hierher gehört ein Siegelzylinder aus der Zeit des Reiches von Gutium (Legrain, The Culture of the Babylonians from their Seals: UMBS XIV, 1925, 188, Nr. 153), ein phön. Kunstwerk aus Byblos, um 2000 v. Chr. (Dunand, Comptes Rendus de l'Acad. des Inscr. 1932, 263), ein Siegelzylinder aus der Mitte des II. Jht. v. Chr. (Delaporte, Cat. Louvre, Tf. XCVI, 1) und sogar eine ägypt. Axt mit Zeichnungen aus der ersten Hälfte der XVIII. Dyn. (Hall, Annals of Arch. and Anthr. XVIII, 1931, 3 ff.). Man versteht in Vorderasien anscheinend zu reiten, seitdem das gezähmte Pferd bekannt ist. Aber die Verwendung des Reitpferdes im Kriege ist zunächst sehr beschränkt (Könige, Boten) und dringt erst allmählich durch. Die Reiterei löst die Rennwagen ab; daher werden die Darstellungen von berittenen Kriegern erst gegen Ende des II. Jht. v. Chr. häufiger, so im nordsyrisch-nordmesopotamischen Gebiet (Sendschirli, Tell Aḥmar, Tell Halaf).

Für Syrien dürften die Tonwagenmodelle von Homs und Mišrife (Du Mesnil du Buisson, Bull. de la S-té Nat. des Antiquaires de France 1930, 142 ff.) und die Reliefkompositionen von Karkemiš bei Moortgat (Bildende Kunst des Alten Orients und die Bergvölker 1932, Tf. XXXII), die den kleinen Abbildungen bei H. H. von der Osten (S. 32) vorzuziehen sind, herangezogen werden.

Der Schwerpunkt der Arbeit liegt in der Deutung der altorientalischen Kunstdenkmäler in Bezug auf Wagenform und Anschirrung. In dieser Hinsicht geht sie oft über das Buch von Lefebvre des Noëttes hinaus, dessen Neubearbeitung (L'attelage et le cheval de selle à travers les âges 1931, 2 Bde.) ebenso wie die Untersuchung von R. Forrer (Préhistoire I, 1931) dem Verfasser entgangen ist. Man kann daher die Dissertation von Popplow bloß als eine Vorarbeit für die dringend erwünschte Zusammen-

fassung ansehen, die auf breiterer Grundlage und unter Heranziehung des gesamten Materials über Wagen, Pferd und Pferderüstung im alten Vorderasien zu schreiben wäre. Es wäre dabei zu wünschen, daß man auch die kaukasischen Funde gebührend berücksichtigt, sowohl die Wagendarstellungen und -reste, wie die zahlreichen Pferdetrensen. Von den letzteren behandelt Popplow (S. 44 f., Fig. 46 ff.) einige unbekannte Stücke aus Ägypten und Vorderasien. *Stefan Przeworski.*

Führer durch das Tell Halaf-Museum. MAX VON OPPENHEIM-STIFTUNG (ORIENT-FORSCHUNGS-INSTITUT). Berlin, 1934. 8⁰. 72 S., VIII Tf., 1 Karte, 1 Plan, 1 Abb. auf dem Umschlag.

Der ausführliche Führer durch das „Tell Halaf-Museum" ist eine dankenswerte Ergänzung zu den bisherigen Publikationen über Tell Halaf. Er wird nicht nur den Besuchern dieser wissenschaftlich und künstlerisch hochinteressanten Sammlung die gewünschten Dienste leisten, aber auch den Fachgenossen durch seine knappe Beschreibung der Denkmäler sowie die nötigen Maß- und Materialangaben das Studium erleichtern. Der Führer wird dadurch zu einem guten Katalog der Skulpturen von Djebelet el Beda und Tell Halaf, die der Max v. Oppenheim-Stiftung angehören, und der Gipsabgüsse deren, die sich in Aleppo befinden. Er enthält außerdem eine Beschreibung der architektonischen Rekonstruktionen von Gebäude-Teilen aus Tell Halaf sowie summarische Aufzählung der Kleinfunde. Man muß aber bedauern, daß im Katalog der Skulpturen und Gipsabgüsse die nötigen Konkordanzen mit den Abbildungen des Tell Halaf-Buches von M. v. Oppenheim und des Kataloges von Aleppo von Ploix de Rotrou (Revue archéologique syrienne 1932, Hft. 4/5) fehlen, was seine wissenschaftliche Brauchbarkeit vermindert.

Dem Katalog sind mehrere kurzgefaßte einleitende Abschnitte vorausgeschickt. In dem ersten, der über die Entdeckung und Ausgrabung von Tell Halaf berichtet, fehlt, wie in allen sonstigen Publikationen über diese Fundstätte, die Erwähnung des Besuches des französischen Gelehrten V. Chapot, der als erster fünf Zeichnungen der Skulpturen in Bulletin de Correspondance Hellénique XXVI, 1901, 193 f., veröffentlichte. In den nächsten zwei Abschnitten, die der subaräischen Kultur und Kunst sowie der ältesten Geschichte des Tell Halaf-Gebietes gewidmet sind, sind mit allzu großer Überzeugung und Zuversicht allerlei wenig begründete Hypothesen zum anerkannten Gemeingut der Wissenschaft gestempelt worden. So wird z. B. (S. 19) die Ruinenstätte Fecherja in einem Atem zur „ältesten arischen Großstadt" (!) erhoben, ohne daß man überhaupt etwas Näheres über ihre Geschichte und Kultur weiß. Wie irreführend und gefährlich solche Behauptungen in einer für das breite Publikum bestimmten Publikation sind, braucht nicht besonders betont zu werden. Auch sind die Daten der Skulpturen von Tell Halaf viel zu hoch angesetzt.

Es erübrigt sich, dies hier ausführlich zu erörtern, da diese Chronologie allgemeinem Widerspruch begegnete. Auch die sehr geistreiche, aber wenig konkrete Verteidigungsschrift von E. Herzfeld (Archäologische Mitteilungen aus Iran VI, 1934, 111—223) kann von angeblichem hohen Alter der Reliefs von Tell Halaf nicht überzeugen.

Hoffentlich wird den gemeinverständlichen Schriften über Tell Halaf, zu denen auch der hier angezeigte Führer gehört, baldmöglichst die wissenschaftliche Grabungspublikation folgen, damit die Diskussion über diese hochwichtigen Kulturreste endlich auf gesicherte Basis gestellt wird.

Stefan Przeworski.

The Bucheum by Sir Robert Mond, L. L. D., F. R. S. E. and Oliver H. Myers with chapters by T. J. C. Baly, D. B. Harden, J. W. Jackson, D. Sc. G. Matha, and Alan W. Shorter and the Hieroglyphic Inscriptions edited by H. W. Fairman. — London, The Egypt Exploration Society, 1934. Vol. I—III (32×24 cm), pp. XII +203; 92, pl. 173+27.

Vol. I. The History and Archaeology of the Site.

Dans l'introduction M. Mond raconte qu'il fut informé en 1926 par les deux chefs de ses ouvriers qu'on avait trouvé à l'ouest d'Arment un taureau de bronze et une pierre portant une inscription. L'idée lui vint que cet endroit pouvait être le cimetière des taureaux sacrés d'Hermonthis que les Grecs appellent Bukhis, les Égyptiens *Bꜣ-ḥr-ẖ.t*[1]) > *Bẖ*.

Il visite cet endroit et y pratiqua une fouille d'épreuve qui confirma son idée. Il obtint donc la permission de faire des fouilles pour l'Institut d'archéologie de l'Université de Liverpool, autorisation transmise plus tard à l'Égypt Exploration Society.

Aux alinéas suivants l'auteur décrit le progrès des fouilles, de l'année 1928 jusqu'à leur achèvement en 1932.

Le chapitre I, dû à M. Myers, contient les notions historiques dégagées des fouilles.

L'adoration des taureaux sacrés fut coutumière en Égypte depuis l'époque préhistorique; aux temps historiques, ce furent l'Apis (*ḥpw*) à Memfi, le Mnevis (*mr-wr*) à Héliopolis et le Bukhis (*bꜣ-ḥr-ẖ.t*) à Hermonthis. Le cimetière des Apis, le Serapeum, a été trouvé par Mariette auprès de Saqara et les matériaux qui y ont été trouvés de même que les

---

[1]) [hieroglyphs] St. 44 pl. LIII, [hieroglyphs] St. 8 pl. XL,
[hieroglyphs] St. 13 pl. XLVIII, [hieroglyphs] St. 9 pl. XLI.
[demotic] n° 122 pl. LXV [hieroglyphs] phonétiquement *buẖe* (Lx.)

résultats qu'on y a recueillis ont une grande importance pour la comparaison avec les notions dégagées des recherches dans le cimetière des taureaux d'Hermonthis, le Bukheum. Il est donc regrettable que la publication du Serapeum ne soit pas assez soignée. Au contraire, les études du Bukheum éclaircissent quelques-unes des notions dégagées au Serapeum.

Aux alinéas suivants, l'auteur résume tout ce qu'on connaît des Apis et du Serapeum d'après les renseignements directs de source égyptienne, de même que d'après les mentions des auteurs grecs.

Il critique aussi les conceptions des savants modernes, en se servant du matériel comparatif établi au Bukheum.

Le même auteur présente, dans le chapitre 2, l'histoire succinte de la ville d'Hermonthis et des vicissitudes de ses ruines et de ses cimetières dans les temps modernes.

Le chapitre 3 est consacré à la description détaillée du Bukheum et de la Baqarie du point de vue architectonique, et le même chapitre se termine par le précis des unités de la mesure de longueur, qu'on a pu dégager de l'induction des dimensions des bâtiments au Bukheum: sous le règne de Nekhtharheb l'aune a 0'454 m (var. 0'450 m—0'458 m), sous le règne des Alexandres 0'448 m (var. 0'438—0'460 m), des Ptolémées II—III 0'463 m (var. 0'457 m—0'468 m), à l'époque romaine 0'463 m. L'unité de la mesure de longueur en Baqaria a 0'396 m, ce qui est la petite aune dérivée de l'aune du Bukheum: 0'396 m = $^6/_7$ 0'462 m.

Cette induction n'est pas assez persuasive. Si l'on prend pour la base de calcul l'aune normale royale égyptienne — 0'523 m, on obtient des résultats aussi satisfaisants que les résultats cités; voir par exemple:

Bukheum 10.

Dimension	8'25	7'20	6'30	6'65	4'80	3'85
Multiple	16	14	13⅓[1])	13	9⅓	7½
Unité	0'516	0'514	0'511	0'512	0'515	0'513

aune = ± 0'5135.

Le chapitre 4 décrit les matériaux de construction, surtout précisément la grandeur des briques et les façons de les disposer (à la page 48 l.5 corrige « pls. CXII to CIV » au lieu de « pls. CII to CIV »).

Dans le chapitre 5 sont décrits les sarcophages. Les momies des Bukhes et leurs mères font l'objet du chapitre 6. Le Bukheum de même que la Baqaria, ayant été plusieurs fois pillé, les momies sont dépouillées de toutes leurs parures et beaucoup sont endommagées. Malgré cela les résultats des études sur ces momies obtenus par la comparaison avec les momies des autres taureaux et l'application des faits conservés dans le rituel funèbre des Apis de Vienne, sont très importants de même que les analyses chimi-

[1]) L'aune royale avait, aux temps plus récents, six palmes au lieu de sept aux temps plus anciens.

ques des matériaux cités à la fin du chapitre. Les chapitres suivants sont consacrés aux objets trouvés dans le Bukheum et à Baqaria; ce sont les objets de pierre dans le chapitre 7, les vaisseaux de terre dans le chapitre 8, les lanternes dans le chapitre 9, les objets de faïence dans le chapitre 10, de verre dans le chapitre 11 et de métaux dans le chapitre 12. Les analyses chimiques des matériaux sont surtout intéressantes.

Le chapitre 13 traite des amulettes, le chapitre 14 des coraux artificiels, et le chapitre 15 des objets en bois.

Le chapitre 16 est consacré par M. Baly au but rituel des objets funèbres.

Dans le chapitre 17, M. Jackson traite les momies de quelques taureaux et quelques vaches au point de vue ostéologique, et dans le chapitre 18 M. Myers récapitule le point mécanique des fouilles. Le chapitre 19 contient le commentaire sur les ostraca trouvés et le chapitre 20, la chronologie des tombeaux; la liste de tombeaux, qui figure à la fin, démontre que le N° 10 à Bukheum et le N° 30 à Baqaria sont les plus anciens; ils proviennent du temps du roi Nekhtharheb; le N° 20 à Bukheum et le N° 29 à Baqaria sont les plus récents, provenant du temps de l'empereur Dioclétien.

Dans le chapitre 21, M. Fairman traite du village romain qui se trouvait du côté sud (sic justement au lieu de « du côté oriental » de la publication; voir la carte) de la muraille de Baqaria, et dans le chapitre 22 M. Baly traite de la clôture de pierre qui se trouve à 1½ km au nord-ouest de Bukheum, et bornait le cimetière. Le volume est terminé par un index détaillé.

Vol. II. The Inscriptions.

Le chapitre 1er du deuxième volume contient les traductions et le commentaire des stèles hiéroglyphiques trouvées, dont la plus ancienne provient du temps du roi Nekhtharheb, et la plus récente appartient au temps de l'empereur Commode, ainsi que quelques autres inscriptions de contenu divers, et les inscriptions des tables d'offrande.

Les traductions sont suivis des dates de ces inscriptions, des noms et des titres des Bukhes; à la fin, l'auteur s'occupe du problème de l'origine de l'adoration des Bukhes à Hermonthis.

Le chapitre 2 contient les transcriptions phonétiques et les traductions des ostraca démotiques, et le chapitre 3 est consacré à quelques ostraca grecques et coptes. Le volume se termine également par des index.

Vol. III. The Plates.

Le troisième volume est un superbe atlas; il commence par six plans de fouilles, la reconstruction de la momie d'un Bukhe, le modèle du Bukheum, les photographies des fouilles et de leurs environs, les détails architectoniques du Bukheum, de tous les tombeaux du Bukheum et de Baqaria, et d'une série des momies des Bukhes et de leurs yeux artificiels.

Les reproductions héliographiques des textes hiéroglyphiques et démotiques avec leurs copies à la main, représentent la partie la plus importante de ce volume.

Ensuite ce sont les objets trouvés, en terre, de faïence, en métal, les monnaies, les amulettes et les objets de bois. La planche XCVII démontre le choix des os de taureaux et de vaches au but ostéologique, les planches XCVIII—CIV montrent les divers objets au lieu et dans l'état où ils ont été trouvés. On remarquera les quatre planches suivantes avec les microphotographies de métaux et de tissus.

Les planches CVIII—CXI présentent quelques objets provenant du Bukheum, et qui étaient conservés dans divers musées, déjà avant les fouilles dont nous parlons. Les planches CXII—CXIV rassemblent toutes les façons dont les briques étaient disposées dans les murs et les voûtes. Sur les trois planches suivantes sont dessinées les momies — ou mieux les os — de taureaux et de vaches dans les positions où ils ont été trouvés, les autres trois planches et une partie de la quatrième sont occupées par la reconstruction des yeux artificiels des taureaux; l'autre partie de la dernière planche et les quatres autres démontrent les reconstructions des sarcophages.

Les planches CXXVII—CLX sont consacrées à la classification des vaisseaux de terre, à leurs marques et à leurs ornements, la planche CLI à quatre vaisseaux de métal et à un sifflet. Sur les quatre planches suivantes sont dessinés les crampons de bronze servant à la momification.

La liste des monnaies trouvées, des tombeaux avec références, l'aperçu de la chronologie, les coupes du Bukheum et de Baqaria et l'index terminent le volume.

L'ouvrage entier est une étude achevée des fouilles. Les quelques fautes commises dans les traductions des textes hiéroglyphiques ne diminuent pas sa valeur. En ce qui touche les textes démotiques, il serait peut-être possible de lire quelques mots qui ne sont pas transcrits, ce qui retarderait la publication d'une année au moins, et cela serait plus regrettable que le fait que ces mots n'ont pas été transcrits et traduits.

Frant. Lexa.

Uvo Hölscher: The Excavation of Medinet Habu. Vol. I: General Plans and Views. (= The University of Chicago Oriental Institute Publications. Vol. XXI.) Chicago, University Press, 1934. Pp. 4, pl. 37. 60×48 cm.

Ce superbe ouvrage tel qu'on n'en peut imaginer de plus parfait, contient un avant-propos de M. Breasted, une introduction de M. Hölscher et 37 planches.

La planche 1[re] donne le plan de Medinet Habu en 1927 avant le commencement des fouilles à l'échelle 1 : 1000.

La planche 2 donne le plan de la reconstruction du grand temple de Medinet Habu à la même échelle.

Les planches 3—15 présentent deux plans de Medinet Habu à l'échelle 1 : 333⅓, divisés en sept parties. Un de ces plans note l'état actuel de toutes les constructions trouvées pendant les fouilles, excepté les constructions coptes; l'autre présente la reconstruction de tous les bâtiments trouvés; les diverses époques historiques sont marquées en couleurs différentes. Ce plan-ci atteste l'attention soigneuse avec laquelle les fouilles ont été exécutées, l'étude précise de tous les restes des constructions, même des plus petits sur le territoire de Medinet Habu.

La planche 16 présente le dessin de la coupe longitudinale du plus petit temple reconstruit de Medinet Habu à l'échelle 1 : 100, la planche 17 la coupe tranversale du même temple à la même échelle, la planche 18 la reconstruction des pylônes intérieurs de l'époque éthiopiénne à la même échelle, et la planche 19 la reconstruction du pylône extérieur de l'époque ptoléméenne à l'échelle 1 : 200.

A la planche 20 se trouve le plan et la reconstruction de la coupe longitudinale du grand temple, à la planche 21 les coupes transversales, et à la planche 22 la reconstruction des pylônes du même temple à l'échelle 1 : 200.

La planche 23 présente l'aquarelle de la reconstruction des pylônes, et la planche 24 l'aquarelle de la reconstruction du coin nord-ouest de la première cour du même temple par M. Bollacher. Ces deux tableaux minutieusement exécutées éveillent parfaitement l'impression de l'ancien Égyptien qui se trouvait au temple à l'époque de son intégrité.

Les planches 25—29 sont consacrées à la porte est de la fortification de Medinet Habu. On y trouve à l'échelle 1 : 100 les plans du rez-dechaussée et de l'étage, les coupes longitudinale et transversale et les extérieurs des quatre côtés de la même tour reconstruite autant que possible.

La planche 30 démontre le plan et la vue frontale de la reconstruction de cette forteresse.

La planche 31 présente de nouveau l'aquarelle d'un quartier de pierre du palais qui démontre l'ornamentation des détails architectoniques au point de vue de l'art.

La planche 32 donne le plan du village copte qui se trouvait dans les ruines des constructions appartenant au grand temple, du côté nord et est de celui-ci à l'échelle 1 : 333⅓.

La planche 33 démontre le plan de l'emplacement des temples des rois Eye et Haremheb avec la reconstruction du plan du temple de Haremheb.

La planche 34 est le plan des reconstructions coptes et du cimetière qui se trouvent à l'emplacement des temples d'Eye et de Haremheb.

Les planches 35—36 contiennent quatre photographies prises en avion

de l'ensemble du territoire examiné et la dernière planche 37 deux vues de Medinet Habu prises du nord-ouest à diverses distances.

Cet ouvrage superbe doit éveiller sans aucun doute la joie de tout savant intéressé; il montre que les tristes conditions, dans lesquelles se trouve la science d'aujourd'hui, vont s'améliorer et qu'elles vont aboutir à un épanouissement nouveau. *F. Leza.*

Hebrew Union College Annual, Volume VIII—IX. Cincinnati, 1931—32. 746 Seiten. 8°.

Dieses Jahrbuch des bekannten rabbinischen Instituts in Cincinnati, das nun schon seit einer Reihe von Jahren vorteilhaft in der Literatur eingeführt ist, hält sich auch im vorliegenden Doppelbande auf bemerkenswerter Höhe. Daß es ein Doppelband ist, ist übrigens ein Zeichen der Sparsamkeit, zu der man sich auch im „glücklichen" Amerika bequemen muß.

Der Doppelband enthält zum Teile recht umfangreiche Artikel, deren Inhalt mit wenigen Sätzen oder gar Worten auszuschöpfen dem Referenten schwer fällt; noch weniger kann derselbe zu den aufgestellten Thesen, die sehr mannigfaltig sind, in meritorischer Weise Stellung nehmen.

Von dem Leiter der Anstalt, Julian Morgenstern, erhalten wir eine an Ergebnissen reiche Abhandlung über das biblische „Bundesbuch", eine Abhandlung, die bereits die dritte dieser Art ist. Hier werden die biblischen *„ḥuqqim"* erklärt, u. zw. Lev. 24_{10} ff., zusammengehalten mit Num. 15_{32} ff., zwei Stellen, an deren Stil von den Redaktoren viel geändert wurde. Ferner werden sachlich und sprachlich die Ausdrücke הכרית „er rottet aus" bzw. האביד „macht zunichte" eine Seele und נשא עון „N. N. trägt seine Schuld" eingehend erörtert; ersteres sei der ältere Ausdruck, und zwischen ihm und dem zweiten liege der Begriff, daß die Sünde „Taboo" sei. Ein anderes, diesmal zivilrechtliches *ḥoq* wird in Num. 27, 1—11, gegeben; unser Autor, der schon früher über *Beena* Marriage (Matriarchat) geschrieben (ZAW VI NF), hat hier Gelegenheit, den Begriff משפחה „Familie" zu erörtern. Da in den aufgetauchten Fällen Moses erst „Gott", d. i. das Orakel, befragen muß, kommt M. auf die אורים ותמים zu sprechen; auch im vorislamischen Arabien sei es Sache des *kahin* gewesen, das Orakel zu befragen. Die berührten Bibelstellen seien spät; PC (Priesterkodex) lasse *'Urim we Tummim* künstlich aufleben, ebenso das ארון (die Lade); die Priester tun nur so, als ob sie das Orakel befragten. Natürlich werden diese Behauptungen nicht von Jedermann geteilt werden. Ex. 21_{12} sei früher משפט gewesen, jetzt חק. Noch werden Ex. 21, 15—17 und Deut. 21, 18—21 (Gesetz vom widerspenstigen Sohn) eingehend behandelt. Ein „Summary" faßt die Ergebnisse der langen Untersuchung zusammen; sie sind recht bedeutsam. Interessant ist folgender

Satz (S. 148): Diese *mišpaṭim* waren von nördlicher Herkunft (d. i. aus Nord-Israel) und scheinen *verbatim* einem alten, nördlichen *mišpaṭ*-Codex entlehnt zu sein, aller Wahrscheinlichkeit nach kompiliert unter der Regierung Aḥabs und unter seiner Aufsicht.

W. J. Chapman schreibt ebenfalls über einen biblischen Stoff: Palästinische chronologische Daten 750—700 B. C. in deren Verhältnis zu den Nachrichten, die in dem Assyrischen Kanon berichtet werden. Noch immer biblisch ist die Arbeit von A. Kaminka: Septuaginta und Targum zu Proverbia; reichhaltig und wichtig an Einzelbemerkungen, aber den vorausgeschickten Grundsatz, daß Targum älter sei als Septuaginta und sei aus einem vormasoretischen Texte gearbeitet worden, kann man nicht anerkennen. Der Aufsatz von S. B. Finesinger: Der Schofar— enthält über das biblische Gebot eine Fülle von rabbinischen Daten; dafür aber, daß der Grundgedanke der wäre, daß der Ton des Schofars die Dämonen und Geister vertreibe, fehlt es trotzdem an Beweisen. Weiters wird behauptet, daß der Tag der Anwendung ursprünglich der 10. Tišri gewesen, nicht der 1., ferner, daß das priesterliche Instrument ursprünglich die Trompete (חצצרה) gewesen, die erst nach Aufhören des Tempelkult durch das Widderhorn abgelöst worden — auch das unbewiesene Annahmen. S. H. Blank beschreibt ein Bibel-Ms. im Besitze der Bibliothek des Hebrew Union College; der Aufsatz gibt eine Vorlesung wieder, die Blank am 18. Internationalen Kongreß der Orientalisten in Leyden, Sept. 1931, gehalten hat und die ich daselbst mit angehört habe.

Eine sehr gründliche und nützliche Arbeit liefert H. Lichtenstein über die „Fastenrolle“: eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte. Des Referenten Ansichten über das behandelte Thema werden da an nicht weniger als acht Stellen angeführt, mitunter auch ablehnend, und es wäre nun verlockend für mich, meine Ansichten zu verteidigen, doch erachte ich nicht den Ort hier gegeben. Verdienstlich ist es, daß der Verfasser den Text der „Fastenrolle“ auf Grund von Handschriften und alten Drucken hier nochmals herausgegeben hat.

Unter dem Titel „Die homiletische Peroratio im Midrasch“ bespricht Edm. Stein jene bekannte Erscheinung im Midrasch, wonach die Predigt verheißungsvoll, also mit Worten des Trostes und der Erbauung geschlossen wird; Analogien zu diesem Aufbau werden gefunden bei Philo (besonders frappant jene auf S. 368) und in der kynisch-stoischen Wanderpredigt der Griechen.

V. Aptowitzer (Wien) schreibt: Untersuchungen zur gaonäischen Literatur. Das ist ein Forschungsgebiet, das ihm bereits vieles zu verdanken hat. Der Artikel gliedert sich in mehrere Abteilungen, aus denen ich das Thema „Ein gaonäischer Brauch“ (S. 400 ff.) besonders hervorheben möchte; zu verstehen ist darunter das Schwören bei der Thorarolle. Aptowitzer kommt dadurch zu wichtigen Aufschlüssen über

Entstehungs-Zeit und -Land des Midraschwerkes Pesiqta Rabbati: die Geonim sind älter; Palästina kommt mehr in Betracht als Süditalien und Griechenland. Es werden ferner behandelt die Gelehrten in Kairuwan, die „Schüler" aus Rom, desgleichen Rabbi Ḥušiel aus Rom, Vater des R. Ḥananel.

I. Bettan handelt über die Reden des Ephraim Luntschitz, eines Mannes, der auch in Prag Rabbiner war und am 3. März 1619 gestorben ist; der Inhalt seines literarischen Nachlasses wird hier das erste Mal gründlich bekannt gegeben.

J. M. Toledano, einer von den wenigen sephardischen Juden, die literarisch tätig sind, schreibt (hebräisch) über die Juden in Tanger, hübsch und interessant.

Der namentlich um die Musikgeschichte der Juden recht verdiente A. Z. Idelsohn schreibt über die Kol-Nidre-Melodie; nebst vielen geschichtlichen Notizen über die Entstehung des Kol-Nidre-Ritus (mein Aufsatz im Jahrbuch der j. lit. Ges. XIX, 1928 blieb ihm unbekannt) bringt er manches auch über die Vortragsweise dieses liturgischen Stückes bei, darunter eine wichtige Äußerung des Mordekai Jafe aus Prag (um 1600), läßt aber trotzdem die Melodie nicht in Böhmen, sondern in Süddeutschland entstehen. — Es folgt dann ein im Jahre 1893 abgegebenes Gutachten des bereits längst verstorbenen Wiener Gelehrten M. Friedmann: Mitwirkung der Frauen beim Gottesdienste, eine Frage, die durchaus in liberalem Sinne gelöst wird. Man hat wohl daran getan, diesen Akt aus dem Wiener Archiv zu veröffentlichen. — Wieder auf ein anderes Gebiet werden wir versetzt durch A. G. Duker (New York), der eine bibliographische Übersicht der in der russisch-jüdischen Zeitschrift „Evreiskaia Starina" erschienenen Artikel 1899—1928) gibt. Ref. bezeichnet diesen großen Artikel als sehr nützlich und verdienstvoll, da die Gelehrten des Westens, die der russischen Sprache nicht mächtig sind, erst aus ihm erfahren werden, was alles in jener Zeitschrift erschienen ist. Den Schluß macht ein großer, gelehrter Aufsatz von A. Cronbach (Cincinnati): Die psychoanalytische Studie des Judaismus, den Fachgenossen wahrscheinlich willkommen, Ref. aber muß gestehen, daß er für dieses Fach der Forschung kein Verständnis hat. *S. Krauss.*

Immanuel Löw: DIE FLORA DER JUDEN. IV. Zusammenfassung, Nachträge, Berichtigungen, Indizes, Abkürzungen. (= Veröffentlichungen der Alexander Kohut Memorial Foundation, Band VI.) Wien, Kohut-Foundation, 1934. 8⁰. XV—740 SS.

Finis coronat opus! Die dreibändige „Flora der Juden" des verdienstvollen Verfassers wird durch den vorliegenden vierten Band zum glücklichen Abschluß gebracht. Dieser Band enthält allerlei Zusammenfassungen zu den vorhergehenden drei systematischen Bänden: so werden hier

z. B. übersichtlich die Pflanzennamen des Alten und Neuen Testaments, der Mišna, des Josephus, des Talmuds, des Korans, der späteren jüdischen Schriftsteller usw. zusammengestellt und besprochen. Es wird über die Pflanzen im Ritus, in der Küche, im Handel, in der Kunst usw. der Juden gehandelt. Eine Unmasse von Belesenheit und Gelehrsamkeit ist hier zusammengestapelt; gehen ja, wie der Verfasser selbst im Vorwort bemerkt, seine ältesten Aufzeichnungen bis in das Jahr 1874 zurück. Dabei ist der Gegenstand äußerst schwierig. Nur jemand, der, wie der Ref. selbst in seinem Getreide im alten Babylonien, es einmal versucht hat, antike Pflanzennamen zu bestimmen, kann ermessen, wie viele Schwierigkeiten überwunden werden mußten, bis ein derartiges verläßliches Werk entstanden ist, wie es eben die Löw'sche Flora der Juden ist. Der Wert des Werkes wird noch durch umfangreiche Indizes erhöht, die diesem Bande beigegeben worden sind.

Wir schließen mit herzlichem Dank und aufrichtigen Glückwünschen an den greisen Verfasser. *B. Hrozný.*

Anthologie DER HEBRÄISCHEN DICHTUNG IN ITALIEN, מבחר השירה usw., herausgegeben von Jefim Schirmann. Berlin, Schocken-Verlag 1934. 597 Seiten klein-8°. Preis RM 10.

Seit einigen Jahren besteht, als Gründung des Herrn Salomon Schocken, ein Forschungsinstitut für hebräische Poesie in Berlin, dessen Leiter H. Brody ist, ehemals Oberrabbiner in Prag. Auch vorliegendes Buch ist unter seiner Leitung entstanden, wie der Herausgeber dankbar bekennt. Schirmann selbst hat tüchtige Arbeit geleistet. Es war ein glücklicher Gedanke, aus der reichen hebräischen Dichtung der Juden Italiens eine Auswahl zu treffen. Man zählt etwa 700 jüdische Dichter in diesem Lande, vom frühesten Mittelalter an bis in unsere Tage, von denen jedoch in der vorliegenden Anthologie nur 129 vertreten sind, und zwar mit 311 Gedichten, wovon 102 hier das erste Mal gedruckt erscheinen, zumeist vollständig, und nur bei größeren Dichtungen, z. B. Epos und Drama, mußte sich der Herausgeber zu „Fragmenten" entschließen.

Mehr als in anderen Ländern Europas waren die Juden in Italien gesangsfreudig; das liegt wohl, neben dem relativen Wohlstand der Juden, an der höheren Bildung dieses Landes, die ja bekanntlich zur Renaissance und zum Humanismus geführt hatte. Der arabische Einfluß, an den man immerhin denken muß, dringt nur langsam vor, und so auch das arabische Versmaß und die Kunstform des Gürtelgedichts, des Tegnis und der Makamen. Dagegen lehnt man sich alsbald an italienische Nationalformen an: Sonette, Terzine, Ottava, Canzona, Canzonetta, Madrigal, Drama, Übersetzungen usw. Mit Ende des Mittelalters setzt der Einfluß der Sepharadim (der aus Spanien und Portugal geflüchteten Juden) und der kabbalistischen Mystik ein. Profandichtungen gibt es nur selten; aus der vorlie-

genden Anthologie verzeichne ich ein Liebeslied (S. 203), Satyre gegen die Putzsucht der Frauen (S. 264), Schilderung des römischen Carnevals um 1680 (S. 327), ein Gedicht zur Ehre des Papstes (S. 388), ein solches über das Unglück in Mantua (S. 401), über den Krieg in Mantua 1735 (S. 449), aus jüngster Zeit über die Niederlage der Russen gegen Japan (S. 516) und über den Tod des Zionistenführers Theodor Herzl (S. 517). Als die größten Dichter in der ganzen Reihe können hingestellt werden Benjamin ben Abraham und Immanuel Romi; dagegen gibt es hier nur eine Frau: Rahel Morpurgo.[1])

Die Anordnung, Abdruck, Vokalisation etc. sind vorzüglich; was ich glaube im Interesse der weniger sachkundigen Leser bemerken bezw. wünschen zu sollen, ist folgendes: Wo die Dichter nach ihrem Wohnorte bezeichnet werden, z. B. gleich der erste: S'fatja bar Amittai aus Oria in Apulien, sollte der betreffende Ortsname durchwegs in lateinischen Lettern wiedergegeben werden, und nicht, wie es allenfalls geschieht, nur hie und da; auch im Hebräischen sollte der Ortsname allein, ohne Partikel, gesetzt werden, also z. B. in dem berührten Falle oria (und nicht meoria). Der Herausgeber leistet fast gar keinen Kommentar, und doch sollten gewisse schwierige Ausdrücke und ganz besonders gewisse Anspielungen (z. B. auf S. 262) mit einigen kurzen Worten erklärt werden. Alles was er tut, besteht nur darin, daß er im Register der Gedichte (S. 531 ff.) einige Textvarianten mitteilt. In Bezug auf den Druck sei bemerkt, daß dieser zwar fast tadellos ist und der Offizin Haag-Drugulin in Leipzig alle Ehre macht, dennoch aber gibt es zahlreiche Fälle, wo der Vokal entweder fehlt oder abgesprungen ist, eben eine Folge der überaus fein geschnittenen Typen. Einige ganz minimale Druckfehler zu verzeichnen, verlohnt sich nicht.

Über die Poesie der italienischen Juden waltet in neuerer Zeit ein glücklicher Stern; den Diwan Leo Modenas hat vor kurzem Dr. S. Bernstein vorzüglich herausgegeben und dieses Werk ist Schirmann schon vorgelegen (verzeichnet auf S. 526), aber ein dem vorliegenden ganz ähnliches Werk ("Aus der Dichtung Israels in Italien", hebräisch, von demselben S. Bernstein, Verlag „Darom" Jerusalem) ist viel zu neu, als daß es Schirmann hätte benützen können. *Samuel Krauss.*

Ignatius Ortiz de Urbina: DIE GOTTHEIT CHRISTI BEI AFRAHAT. Roma, Pont. Institutum orientalium studiorum, s. a. (= 1933). 140 Ss.

Die Gestalt des „Persischen Weisen" Afrahat zog jederzeit eine lebhafte Aufmerksamkeit auf sich. Sein Lebenslauf ist fast völlig unbekannt. Er wurde um die Jahre 270—285 geboren, war Asket oder Mönch, viel-

[1]) Hiemit ist zu vergleichen, was Schirmann in einem früher erschienenen Bande des Schocken-Verlags (Mitteilungen des Forschungsinstituts für hebräische Dichtung I) geschrieben hat: Zur Geschichte der hebr. Poesie in Apulien und Sizilien.

leicht auch Bischof, und zeichnete sich durch seine glänzende Kenntnis der Bibel aus. Sein zweiter Name Ja'kūb, vielleicht Taufname oder bischöflicher Name, gab schon früh Anlaß zu Verwechslungen mit anderen Männern dieses Namens. Er lebte auf persischem Boden in der Zeit der arianischen Streitigkeiten, blieb aber von diesen ganz unberührt, trotzdem sie das ganze damalige Christentum beeinflußten. Das Christentum ist schon recht früh nach Persien gedrungen und in Afrahats Zeit war es im ganzen persischen Reiche verbreitet und fest organisiert. Afrahat ist völlig im Persianismus erwachsen, die hellenistische Kultur ist ihm fern geblieben. Eben darin aber liegt seine Bedeutung für die Geschichte des christlichen Dogmas, denn seine Persönlichkeit steht in diesen Beziehungen vereinzelt da. Seine Ansichten über fast alle Punkte der altchristlichen Weltanschauung hat er in seinen 23 Homilien ausgesprochen, die in den Jahren 337—345 unter der Regierung des Königs Šāpūr in Persien geschrieben sind. Afrahat ist der erste große syrische Prosaist. In seinem Werk ist nicht das rhetorische Element vorhanden, das die geistliche Beredsamkeit charakterisiert. Er ist ein Spiegel der Denkweise der altsyrischen Kirche und ein Muster der reinen syrischen Sprache. Die Grundlage seiner Lehre ist die heilige Schrift, deren Erklärung bei ihm mit einer großen Freiheit geschieht, aber doch immer in den Grenzen der Rechtgläubigkeit bleibt.

Der Verfasser des vorliegenden Buches unternimmt auf Grund des syrischen Textes eine neue Untersuchung der Ansichten Afrahats über die Gottheit Christi. Nach einem Überblick der religiösen Umwelt Afrahats (1. Kap.) geht er zur Untersuchung der 17. Homilie „Über die göttliche Sohnschaft" Christi über. Er beweist, daß damals der syrische Ausdruck Alahā „Gott" gleichwie die parallelen griechischen und jüdischen Termini nicht ausschließlich auf Gott bezogen wurde (2. Kap.). In den nächsten Kapiteln stellt er Afrahats Äußerungen über Christus als Machthaber, Lehrer und Vermittler (3. Kap.) und über Ursprung und Natur Christi (4. Kap.) zusammen. Im letzten (5.) Kapitel befaßt er sich mit dem göttlichen Geiste, der in Christus wohnt. Alles ergibt das Resultat: Christus war nach Afrahat Gott. Dies ist umso wichtiger, weil es beweist, das diese Glaubenslehre schon eine längere Entwicklung durchgemacht hatte. Denn Afrahat ist, wie schon oben gesagt, mit der griechisch-römischen religiösen Welt nicht in Berührung gekommen, sodaß diese Lehre nicht erst durch die Synode von Nizäa eingeführt werden konnte.

Das vorliegende Buch verdient als neuer Beitrag zur Dogmengeschichte und Christologie die Aufmerksamkeit aller derer, die sich mit diesen Gegenständen befassen.

Miroslav Kaftan.

Giuseppe Furlani: LE CATEGORIE E GLI ERMENEUTICI DI ARISTOTELE NELLA VERSIONE SIRIACA DI Giorgio della Nazioni. (= Reale Academia

Nazionale dei Lincei (Anno CCCXXX—1933). Serie VI. — Volume V. — Fascicolo I. Roma, Giovanni Bardi 1933. 68 Ss.

In der langen Reihe der syrischen Übersetzungen aristotelischer Werke nimmt Georg, genannt „Bischof der Völker“ wegen seiner Missionstätigkeit bei den nomadischen Stämmen im nordöstlichen Gebiet der Arabischen Wüste, oder „Bischof der Araber“ als Bischof der christlichen Stämme Mesopotamiens, eine hervorragende Stelle ein. Um 640 geboren, wurde er 686 Bischof in Akula bei Kufa und starb 724. Er war hoch gebildet, hatte vielseitiges Interesse, scharfsinniges Urteil und überragte als Gelehrter alle seine Zeitgenossen. Außer Gedichten religiösen Inhalts, die fast ohne poetischen Wert sind, verfaßte er einen Kommentar zur heiligen Schrift und zu den Predigten des Gregor von Nazianz und vollendete das Buch von der Schöpfung seines Lehrers und Freundes, des Bischofs Jakob von Edessa, dem er auch in den Interessen für die griechische Wissenschaft gefolgt war.

Wichtig für die Textkritik des aristotelischen Textes ist sein Kommentar zum Organon. Er ist nur in einer Handschrift des Britischen Museums erhalten, welche dazu noch nur den Anfang, d. i. die Kategorien, Peri hermeneias und die erste Analytik, dagegen aber eine vollständige syrische Übersetzung des griechischen Textes enthält. G. Furlani, der sich mit diesem Werk schon einmal im Jahre 1923 befaßt hat, stellte sich die Aufgabe, diese Übersetzung des Originaltextes herauszugeben. Im vorliegenden Faszikel bietet er uns den ersten Teil seiner Arbeit: den Text der Kategorien, sowie den von Peri hermeneias. Die Handschrift, von einem Mönch namens Theodosius geschrieben, enthält bei jedem Werk eine Einleitung, die Übersetzung und den Kommentar. Da die griechischen Originale der Kommentare in mehreren Handschriften vertreten sind, die schon bei den Ausgaben der griechischen Kommentare Aristoteles verwertet wurden, so glaubte Furlani die Kommentare Georgs weglassen zu dürfen, um die Arbeit nicht zu kostspielig zu machen. Der Text ist in schöner Schrift gesetzt und mit textkritischen Anmerkungen versehen. Man muß dem Herausgeber für seine sorgfältige Arbeit dankbar sein und wünschen, daß er auch den Rest des Werkes bald zugänglich machen möge. Auch die versprochene Arbeit über die Übersetzungsweise Georgs und über die Nützlichkeit seiner sehr wörtlichen Übersetzung für die Kritik des aristotelischen Textes kann sicher mit warmer Aufnahme rechnen. *Miroslav Kaftan.*

J. R. Hunter: The Script of Harappa and Mohenjodaro and its connection with other Scripts. With an Introduction by Professor S. Langdon. (= Studies in the History of Culture No. 1.) London, Kegan Paul, Trench Trübner & Co., 1934. XII— 210 p. — XXXVII plates.

Already some 50 years ago A. Cunningham was attracted by the evi-

dently pictographic scripts of Harappa and so the existence of the script now called the early Indus script, has been known to Orientalists for some time. The materials, however, then at his disposal were scanty. Even now, all the texts unearthed at Mohenjodaro and Harappa and published in Sir John Marshalls publication "Mohenjodaro and the Indus Civilisation" although numerous are very short and have bid defiance to all decipherment up to now. With reference to this Indus script W. v. Hevesy has discovered a striking similarity between the Indus script and the script of the Easter Island (cf. Bulletin de la Société préhistorique Française, 1933). The number of really similar signs has been, however, restricted to 100 by the author himself (cf. Orientalistische Literaturzeitung, 1934, 666). Since the script of the Easter Island is itself undeciphered, v. Hevesy's discovery unfortunately does not help us to decipher the mysterious signs.

The merit of the work of Dr. Hunter is that by a thorough classification of sequent and antecedent signs it has proved beyond any doubt that the signs *are* a script. One may also accept his conclusion that this Proto-Indian script is connected, as to its origin, with Egypt on the one hand and Sumer-Elam an the other, but it cannot be agreed that he has succeded in proving that the Indian Brāhmī alphabet was connected with this Proto Indian script. Cf. C. L. Fábri, "Latest Attemps to read the Indus Script", Indian Culture 1934, p. 51 ff. Besides his identifications of signs for son (p. 76), heaven (83) slave (107), prisoner (108), the dative suffixes (84 and 85), the ablative suffix (112) are largely hypothetical. But the book, however, may be highly commended on account of its thorough and scientific classification, and I am sure that anyone who in future will be interested in the Indus script will prefer to use Dr. Hunters book instead of the original publication of Sir John Marshall. *V. Lesný.*

BUDDHICA:

N. P. Chakravarti: L'UDANAVARGA SANSKRIT. Texte sanscrit en transcription, avec traduction et annotations, suivi d'une étude critique et de planches. Mission Pelliot en Asie Centrale, Série Petit in-Octavo, Tome IV. Libraire Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1930, p. 272.

Daisetz Teitaro Suzuki: STUDIES IN THE LANKAVATARA SUTRA. George Routledge & Sons, London 1930, VII + 446.

Vidhushekhara Bhattacharya: MAHĀYĀNAVIMŚAKA OF NĀGĀRJUNA. Viśva-Bhāratī Studies No. 1, Viśva-Bhāratī Book-Shop, Calcutta 1931, 34 p.

Vidhushekhara Bhattacharya: THE CATUḤŚATAKA OF ĀRYADEVA. Sanscrit and Tibetan Texts with copious extracts from the commentary of Candrakīrti. Part II. Viśva-Bhāratī Studies No. 2. Viśva-Bhāratī Book-Shop, Calcutta 1931, XIII + 308 p.

Sujit Kumar Mukhopadhyaya: NAIRĀTMYAPARIPṚCCHA. Viśva-Bhāratī Studies No. 4. Viśva-Bhāratī Book-Shop, Calcutta 1931, 22 p.

Amulyachandra Sen: SCHOOLS AND SECTS IN JAINA LITERATURE. Viśva-Bhāratī Studies No. 3. Viśva-Bhāratī Book-Shop, Calcutta 1931, 47 p.

Maurice Winternitz: A HISTORY OF INDIAN LITERATURE. Vol. II. Buddhist and Jaina Literature. Translated from the Original German by Mrs. S. Ketgar and Miss H. Kohn and revised by the author. Published by the University of Calcutta 1933, XX + 673 p.

Bibliographie Bouddhique. Publiés sous la direction de Jean Przyluski. Tome III, IV—V. Paris 1933, 1934.

Among the manuscript brought from Khotan by the Mission Dutreuil de Rhins there were also some fragments of an old manuscript in which É. Senart has verified a Prākrit version of Dhammapada (cf. „Le Manuscript Kharoṣṭhi du Dhammapada" J. A. 1898 II. p. 193—308). It was an independent version of our Pāli Dhammapada and of the Sanscrit version of which some fragments were brought by the third Turfan Mission. The text of this Sanscrit version is closely related to the Tibetan Udānavarga, as has been shown by prof. Pischel (Sitzungsb. der Preuss. Ak. d. Wiss. 1908, p. 968—985). The Dhammapada fragments of the Sanscrit version brought from Central Asia by the Mission Pelliot have been collected, classified, translated and critically compared with similar or identical passages by *N. P. Chakravarti* in the present volume. Such a work may be helpful even to the elucidating of some doubtful passages of our Pāli Dhammapada. So in the Pāli Dhammapada st. 207 we read as follows:

bālasaṅgatacārī hi dīgham addhāna socati
dukkho bālehi saṃvāso amitten' eva sabbadā
dhīro ca sukhasaṃvāso ñātīnaṃ va samāgamo.

"Verily, he who walks in the company of fools suffers a long time; living with fools is always as painful as living with an enemy; living with the pleasant is wise like meeting with kinsfolk."

We can see that this literal translation of the first pada in the last verse, viz. "*dhīro ca sukhasaṃvāso*" runs against the sense of the stanza. And again the reading *dhīro ca sukhasaṃvāso* itself destroys the parallelism with the second verse *dukkho bālehi saṃvāso*. The instrumental plural is expected here instead of the nominative singular *dhīro*. Therefore, Max Müller, against the reading of all the MSS., wanted to amend the text to *sukkho ca dhīrasaṃvāso,* and translated the last verse of the stanza: "Company with the wise is pleasure, like meeting with kinsfolk". There is no doubt that such a translation does justice to the sense. And it is now very interesting to see that in the Sanscrit version there is actually the instrumental plural *dhīrais* (cf. L. de la Vallée Poussin, "Documents sanscrits de la seconde collection M. A. Stein" JRAS. 1919, p. 369):

XXX. 26 *duhkho bālair hi saṃvāso] hy amitre[ṇeva sarvadā]*
dhīrais tu sukhasaṃvāso jñātīnām iva saṅgamaḥ.

It is, therefore, very highly probable that there was in the old version, on which the Pāli, Sanscrit, and Kharoṣṭhi version are based, the old Pāli form of the instrumental plural in -e, viz. *dhīre* (which is the old equivalent of Sanscrit dhīrais) and that, when the verse has been transformed from its original shape into our Pāli, the form *dhīre*, being considered as Māgadhī nom. in *-e*, was replaced by the current Pāli form *dhīro*. The reading of the fragment of our present edition is somewhat different and corresponds with It iv. § 48, 2 a—c.

kā . ā- kaṇṭhā bahavaḥ pāpadharmmā asaṃyatāḥ
pāpaḥ pāpehi karmmehi ito gacchati du ....

Daisetz Teitaro Suzuki, professor of Buddhist philosophy in Otani Buddhist College, Kyoto, is the first Buddhist scholar who has given us a complete translation of the important Laṅkāvatāra Sūtra. The oldest extant translation is the Chinese version made by Guṇabhadra in 443 that represents a more primitive text than the other translations. The Sanscrit text was edited in 1923, by the late Dr. Bunyiu Nanjō. For those who wish to study the Mahāyāna Buddhism more deeply, D. T. Suzuki has bestowed a companion volume viz. "Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra". It is a fact that the number of scholars interested in the Mahāyāna Buddhism is now increasing. Hitherto, for many decades in Europe the study of this living religion of so many millions in Asia was a barren field. In recent times quite a new school has arisen which maintains in opposition to the older generation, that the old spirit of Buddhism is better preserved in the Mahāyāna Sūtras than in the Pālikanon.

After an introduction to the study of the sūtra some of the important theories are expounded (e. g. the triple body of the Buddha) and a Sanscrit-Chinese-English glossary of important terms is added.

When Sylvain Lévi was at Santiniketan, one of his best students was Pandit *Vidhushekhara Bhattacharya*, then professor of Sanscrit in the Research Department of Viśva-Bhāratī. As No. 1 of Viśvabhāratī Studies, Vidhushekhara Bhattacharya has published "The Mahāyānaviṃśaka of Nāgārjuna", which is a reconstruction of the Sanscrit text on the basis of a Chinese and two Tibetan versions along with an English translation. The Mahāyānaviṃśaka is a short philosophical treatise that consists of 24 kārikās in the Chinese and in one Tibetan version, but of only 20 kārikās in the Tibetan version marked T¹, where the Mahāyāna doctrine is expounded stating that all things are devoid of nature, that to him who

realises this transcendental truth, saṃsāra and nirvāṇa are mere appearances, and that all things exist only in the mind *(citta)* as illusion. The last stanza states that without getting into the Great Vehicle one cannot reach the other side of the great ocean of saṃsāra. The authorship of this small work is assigned to Nāgārjuna in the colophons. Pandit Vidhushekhara leaves it an open question whether the author was the old Nāgārjuna of about 200 A. D. or the second Nāgārjuna, who is believed to have flourished in the first half of the 7th century A. D.

For easy reference both Tibetan texts and a facsimile of the Chinese version of the Shanghai edition are given. The book is a good specimen of a methodological work.

In a similar way the learned Pandit has reconstructed the Catuḥśataka, the most important work of Āryadeva chapter VIII—XVI from the Tibetan version with the help of the commentary and the Sanscrit text where available. For this work, however, the reconstruction of Dr. Vaidya in his "Études sur Āryadeva et son Catuḥśataka" was utilised so that, the Pandits work consists in fact only in a modification of Vaidyas restoration to which copious extracts from the commentary of Candrakīrtti are added. The emendation of Dr. Vaidyas text seems to be justified e. g. the first kārikā of the text is reconstructed by Dr. Vaidya as follows:

Nareṣv ananurūpeṣu ciraṃ rāgo na tiṣṭhati |
evaṃ sarvatra doṣajñe ciraṃ rāgo na tiṣṭhati ||

With reference to the commentary the Sanscrit word *ananukūla* or *pratikūla* and the Sanscrit word *sneha* in the first line of the stanza are considered by Pandit as better than *ananurūpa* and *rāga* respectively, so that his text runs as follows:

nareṣu pratikūleṣu ciraṃ sneho na tiṣṭhati |
evaṃ sarvatra doṣajñe ciraṃ rāgo na tiṣṭhati ||

Of the same nature is the restoration of the Nairātmyaparipṛcchā from the Tibetan version by *Sujitkumar Mukhopadhyava*, a pupil of Pandit Vidhushekhara Bhattacharya. But when Sujitkumar Mukhopadhyaya was going to press with his text, the original Sanscrit text was published for the first time by Sylvain Lévi in the J. A. Oct. Dec. number 1928 p. 207—211 from a newly found Nepali Manuscript. The work is ascribed by a Chinese version to Aśvaghoṣa, but Prof. Winternitz thinks this impossible. The Sanscrit original having been discovered, a good deal of the value of the restoration has certainly been lost. But in spite of that we are indebted to the publisher as to the author for having it issued. One can thus compare the Sanscrit original with the modern reconstruction,

and we cannot help congratulating the author and the Research Department of Santiniketan under the guidance of which such good work has been carried out.

A usefull work has been done by *Amulyachandra Sen* evidently, again, ad the suggestion of Pandit Vidhushekhara Bhattacharya. There are many remarks in Jaina literature about various beliefs, opinions, schools, sects and teachings, which throw an interesting light upon the contemporary currents of religious thought in India. Amulyachandra Sen has collected a good many of them and presented them in an interesting and very readable way.

In connection with this, some words of praise should be stated of the second volume of the English version of Prof. *Winternitz's* "History of Indian Literature" treating of the Buddhist and Jaina literature. If I am not mistaken, the idea of an English version was conceived in the fertile atmosphere at Santiniketan, so full of ideas and ideals, and it has been dedicated to Rabīndranāth Tagore "the Great Poet, Educator and Lover of Man". There is much doubt whether under present conditions a second edition of the German original could have been published in Europe, but still a second edition was badly needed as the English version itself, published now under the auspices of the Calcutta University, clearly shows. In reviewing the first volume of the English version, I said that if already the original work has shown a master's hand, the English version shows the savant's aim at the perfection of his work. The same may be applied to the second volume, perhaps, even in a greater measure, if one takes into consideration so many additions, modifications and changes of his original views. Let us take e. g. his view about the Mahāyāna Buddhism. A good many modifications will be found there by a careful comparison of the English version with the German original, particularly, in this section of the book, which is evidently due to the richness of research work of late years in this field. Every work has been carefully registered and its views wisely considered.

A current bibliography of Buddhist works is registered by a very useful publication under the able editorship of *Jean Przyluski*, Tome III (Mai 1930—Mai 1931) and Tome IV—V (Mai 1931—Mai 1933). In the third volume there is a bibliography of works of Professor Vogel on Buddhism compiled by the Professor himself, and in the second a complete bibliography of what Professor Pelliot has written from 1902 to 1928, from which date his writings on Buddhism are registered regularly in the "Bibliographie Bouddhique".

Of the usefulness of the "Bibliographie Bouddhique" we have already written, when reviewing the first two volumes. The extracts from

the works given under the heading of each work are shorter or longer according to the importance of the respective work. There are altogether registered 509 works and articles in the third volume and 782 in the fourth and fifth. *V. Lesný.*

Bimala Churn Law: A HISTORY OF PĀLI LITERATURE, with a Foreword of Wilhelm Geiger, in two Volumes. London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., 1933. 8⁰. XXVII+VIII, 691 pages. Pr. £ 1.3.0 or Rs. 14.0.0.

This is the most comprehensive treatment of Pāli literature that has so far been published. In its two volumes this new work of Dr. B. C. Law to whom we already owe a great number of useful books, contains all the information that is wanted about this most important branch of Buddhist literature, the first volume dealing with the Pāli canon, the second with the non-canonical texts, including the earlier books (Netti, Peṭakopadesa, Milindapañha), the commentaries, the chronicles, manuals, some later works of literary merit, grammars, lexicons, and works on prosody. The last chapter of Vol. I gives an account of the Pāli counterparts of the seven Abhidhamma treatises of the Sarvāstivāda School. Two extremely useful Appendices (Appendix A: Historical and Geographical References in the Pāli Piṭakas, Appendix B: Pāli Tracts in the Inscriptions) are found at the end of Vol. II.

The vexed question of the origin and home of Pāli is treated in the Introduction. After discussing the divergent views on the question, the author suggests (p. XXV) "that Pāli is based on a western form of the Indian Prakritic dialects particularly the form which tallied with the dialect of the Girnar version of Aśoka's Rock Edicts and to some extent with the Śaurasenī prākrit as known to the grammarians." But he admits that the question cannot be definitely settled. He returns to the subject again, when speaking of the Sutta Nipāta (p. 258 ff.), where he shows that four different strata are to be distinguished in the development of Pāli.

The first chapter is devoted to the chronology of the Pāli Canon. Here the author tries to fix, as far as this is possible, the date of each book of the canon, and to establish a chronological sequence in the evolution of the canon from the time of the Buddha down to the second century B. C. This discussion throws no doubt a good deal of new light on the highly involved problem of the relative chronology of the canonical texts. Yet I must say that the results arrived at by the author, as they are presented in the table on p. 42, can at best only be taken *cum grano salis*. The fact is, nearly all the books of the canons are collections, and every one of them contains both earlier and later texts. Dr. Law takes it for granted that the Kathāvatthu is "undoubtedly a work of the Aśokan age" (p. 324). This view is not generally accepted. Some scholars have entirely rejected the tradition according to which Tissa Moggaliputta, the president of the

Third Council, compiled the Kathāvatthu. I myself am inclined to accept the tradition and consider it possible that such a work was compiled in the third century B. C. But we know that the Kathāvatthu in its present form is a patch-work, and additions were made at different times. (See my History of Indian Literature II, 1933, p. 169 f.) Dr. Law also relies much on the Milindapañha which quotes many texts from the canon, taking it for granted, that it is a work of the first or second century A. D. But he does not mention that this date can be accepted for the earlier part of the work only (books I—III), not for books IV—VII which are not found in the Chinese translation, made between 317 and 420 A. D. (See my Hist. of Ind. Lit. II, 176 f.)

I may add two other points where I have to differ from the author. He says (p. 450) that there is "hardly any reason to doubt" the authority of the colophon of the Dhammapada Commentary which ascribes the work to Buddhaghosa. Both the Jātaka and the Dhammapada Commentaries, however, differ in language and style so very much from the genuine works of Buddhaghosa, that there seem to me to be good reasons to doubt the authority of the colophon. (Hist. of Ind. Lit. II, 192 f.)

In giving the date of the Mahāvaṃsa, Dr. Law (II, 522 and 536) depends on Fleet's erroneous explanation of the Cūḷavaṃsa passage 38, 59: *datvā sahassaṃ dīpetuṃ Dīpavaṃsaṃ samādisi,* "he (King Dhātusena) bestowed a thousand (pieces of gold) and gave orders to write a dīpikā on the Dīpavaṃsa". It would seem to me an utterly wrong description of such a perfect epic as the Mahāvaṃsa to call it a "commentary". There is no question of the composition of a "Dīpikā" or a "commentary" in the passage at all, but only of an order to expound (*dīpetum*) the Dīpavaṃsa (in Sinhalese), for which purpose the donation is made. (See Hist. Ind. Lit. II, 211 note 4.)

Inspite of such differences of opinion in details, I have great pleasure in acknowledging the great usefulness of Dr. Law's work. Its special feature is that it gives very extensive summaries of all the important canonical and post-canonical Pāli texts. As some of these have hitherto been little known, even students of Buddhism will find much useful information in the two volumes. But the work will be especially welcome to students of Indian culture and religions who are not able to read the sacred books of Buddhism in the original language, but wish to become acquainted with their general contents. To many an Indian student the perusal of Dr. Law's work may also prove an incitement to begin the study of Pāli which up to now has been too much neglected in India. *M. Winternitz.*

Mānasāra. ON ARCHITECTURE AND SCULPTURE. Sanskrit Text with critical notes edited by Prasanna Kumar Acharya. London s. a. (1934), Oxford University Press. XXIV, 3, 8, 510, 311 pp. 4º.

Prasanna Kumar Acharya: ARCHITECTURE OF MĀNASĀRA. Translated from original Sanskrit. London s. a. (1934), ibid. XLIX, 793 pp. 4⁰.

The same: ARCHITECTURE OF MĀNASĀRA. Illustrations of architectural and sculptural objects. With a synopsis. London s. a. (1934), ibid. 70 pp., CLVII Plates. 4⁰.

Among the Sanskrit works on *śilpa*, profane and religious architecture, sculpture, painting, handicrafts, town-planning, a manuscript of the Mānasāra has been referred to by Rám Ráz, the author of the "Essay on the Architecture of the Hindus" (London 1834), in which he gave the contents of a few chapters at the beginning of the work. The publishers of the three volumes announced the issue of them for April 12, 1934, so it took actually not less than 100 years, before the complete text, fortunately in its original form along with an English translation and a big volume of plates, has been made accessible to the students of *śilpaśāstra*. They owe that gift to the indefatigable efforts of Prof. Acharya whose name was well known by some other publications already before.

There existed some editions of texts dealing with *vāstuśāstra* or *śilpaśāstra*, the Kāśyapaśilpa, Mayamata, Śilparatna, Samarāṅgaṇasūtradhāra, to mention the more comprehensive works only; the material of *śilpa* was known too from those cyclopaedias of mediæval India, the Purāṇas. But as the former date from a comparatively late epoch, the 11th cent. A. D., and the latter contain mere extracts, the Mānasāra possesses a greater importance so far as the text is concerned, though its age is not known; it seems to occupy a position in the literature on *śilpa* like that of the Manusmṛti in law. The publication of the Mānasāra, text and translation, each forming a bulky volume, accompanied by a third one containing the plates, was proceded by two other contributions from the pen of Dr. Acharya, his "Dictionary of Hindu Architecture" and "Indian Architecture according to Mānasāra-Śilpaśāstra" (both s. a., probably 1927 and 1928 respectively). The former work brought an alphabetically arranged terminology[1]) of Indian technics, art, settlements, etc. with ample quotations from texts and inscriptions, and in two appendices a valuable list of Sanskrit works on architecture and of "historical architects with short notes on their works". The second book was a preparatory one in regard to the present three volumes, giving a survey of *śilpaśāstra*, summaries and synopses of some texts, especially of the Mānasāra, of its position in the literature, drawing a comparison with Vitruvius, and finally summing up all the indications of the age of the Mānasāra; an appendix notes down a florilegium of grammatical peculiarities, to use an euphemistic expression, what Dr. Acharya himself calls a "barbarous" Sanskrit. All that extensive work goes back to the year 1914, when Prof. Acharya took up what Prof.

[1]) Cf. A. Coomaraswamy's supplementary remarks on "Indian Architectural Terms" in JAOS 48, 1928, 250 ff.

Rapson predicted to him would become a life's undertaking. Now the scholar may be proud of having published the volumes, though they, according to his modesty, "do not claim to be other than provisional". No doubt, much more will have to be done in that field, but the credit of "beginning of a new line of Indology, which, it may be perhaps hoped, is likely to prove not merely of cultural and historical interest, but possibly of some practical benefit to the country and to the nation", is due to Dr. Acharya.

This *editio princeps* of the Mānasāra is based on 11 Mss., out of which 4 are written or copied in Nāgarī, 2 in Telugu, one in Grantha and Tamil, 3 in Grantha, 1 (represented by Oppert II 6125 and a new one) in Malayālam, all of them incomplete, except I, the codex archetype of the edition. The greater part of the Mss. are copies, some dated (thus B: 14. IV. 1823; C: 1830; D: 1734) and interrelated: A and F go back to a common original, as B and D on their part do; G and H offer the same 15 chapters only, I seems to have been copied from J when the latter was in its complete form. Though B and H come from Calcutta and Bombay respectively, and A and C are written in Nāgarī also, certain orthographic peculiarities point to South India originals, or, at least, to copies of them.

As to the term Mānasāra, it is, we are told, used in three distinct senses: as the name of an individual author, to denote a class of sage-artists, and finally as the title of the treatise. Dr. Acharya was right in asserting that in his earlier book (Architecture p. 2), but not so in repeating it in the translation p. LVI and p. 3, n. 2. For, he himself reads in 70, 57 *mānasāraṃ purāṇaiḥ* instead of (l. c. p. 2, note 5) *mānasārapu°*, so that there remains only the ambiguity of author and work. Again for the assumption of the meaning "sage-artists" or, as the translator says, "professors of architecture" there is no warrant. The reading *Mānasāra-ṛṣīṇāṃ* (in 1, 20 for *°ṛṣi*) *kṛtaṃ śāstraṃ* is impossible on account of the Svāgatā metre, and the "Sandhi" must be upheld as in verse 2, so that the reading must be: *ṛṣiṇā*, and the second *pāda* states again that the work has got its name from or after the *muni Mānasāra* (see below p. 255). In Agnipurāṇa 47, 17 Mānasāra seems to occur in a doubtful passage; perhaps the reading *malasarārtham* "as a pipe for refuse" could be suggested. The reference to an architect Mānasarpa in two unpublished inscriptions (cf. Indian Architecture 171, n. 2) does not help at all; the reading Mānasāra, as suggested by Dr. Acharya, is out of place, as Mānasarpa occurs in three inscriptions; nor does he seem to have been an architect at all. For those inscriptions from Kāvantaṇḍāḷam[1]) (Chingleput District) show that Mānasarpa was an inhabitant of Kulanūr who had built a Viṣṇu-temple at Kāvantaṇḍāḷam and made a gift of land to the same; that temple was called Mānasarpa-Viṣṇugṛha; the inscriptions belong to

[1]) V. Rangacharya, A topogr. List of the Inscriptions of the Madras Presidency I p. 368, nos. 387—89.

the 14th and 18th year of the Gaṅga-Pallava king Kampavarman.[1]) A connection between the king Mānasāra in Daṇḍin's Daśakum. and the author of the Śilpaśāstra cannot be upheld, apart from the fictitious character of the former work; there is no allusion to the Śilpaśāstra in Daṇḍin's romance, nor in the Mānasāra to the king of Mālava or that country; and the king's name has to be explained in another way than Mānasāra in the title of the work; *samutkaṭamānasāraṃ Mānasāram* calls him the author of the Pūrvapīṭhikā (ed. Godbole[10], p. 5, 1; cf. *mānī Mānasāraḥ* 7, 9; *śaktisāro M.* 8, 8; 13, 4; Avantisundarī is his daughter 44, 4). The name of the Śilpaśāstra or of its author has undoubtedly something to do with *māna*, measure, measuring; that is shown by the names of other pretended authorities on architecture like Mānavid, Mānakalpa, Mānabodha (68, 6). The similarities of the rules to those in Vitruvius are hardly anything more than natural coincidences of the same matter. The discussion in his book "Indian Architecture" p. 160 ff. has led Dr. Acharya to believe in "a connection of the Mānasāra with Matsyapurāṇa (450 A. D.) on the one hand and the Bṛhatsaṃhitā (550 A. D.) on the other. On this assumption we shall perhaps be justified in placing the Mānasāra before the Bṛhatsaṃhitā and somewhere close to the Matsya-Purāṇa. In any event, we venture to hold, that the evidences submitted above would warrant the extension of the period of the Mānasāra from 500 to 700 A. D." Though the aforesaid connection between the Mānasāra and Matsyap.[2]) may not be denied, neither is that connection a close one or restricted to that Purāṇa, nor is the date of it in any way fixed.[3])

With so many other items the Purāṇa might have borrowed also that of architecture from existing handbooks, the existence of which would get a testimony, as to be seen from Hiuen Tsang (Beal I 78 f. 153), if the term *(Kung-) Chiao-ming* would correspond to the notion of *śilpasthānavidyā* in the sense of *śilpaśāstra*, at least for the 7th cent. A. D. Though the Chinese pilgrim explains the word by "arts and mechanics", the correct understanding of *śilpasthāna* becomes evident from Divyāvad. 58, 23 ff.; 100, 10 f. (cf. 212, 10) and the 12th chapter of the Lalitav., called

[1]) His time may be gathered from his brother's, Nṛpatuṅgadeva's, time of life, being the 9th cent. A. D., as the latter was a comtemporary of Gaṅga Pṛthivīpati I or II; cf. Ep. Ind. VIII, App. II p. 20 f.; B. Reu, History of the Rāṣṭrakūṭas 74, 92; Altekar, The Rāṣṭrakūṭas 78; Ep. Ind. VII App. p. 111, n. 6; ibid. XX 48 ff. That Kampavarman should have been a joint ruler of Nṛpatuṅga or Aparājita is unlikely according to his own dating in regnal years.

[2]) Cf. R. Dikshitar, The Matsya Purana. A Study. Madras 1935, 101 ff.

[3]) "From this (sc. that the Guptas are not mentioned) it is quite clear that the lowest chronological limit cannot be later than 300 A. D. roughly," Dikshitar l. c. 72. That argument, used by Bühler already (see Smith, Early History[4] 23), proves at the utmost the age of the compilation of the dynastic lists which have been inserted into the Purāṇas, but proves nothing for the compilation of the Purāṇas themselves.

śilpasaṃdarśanaparivarta. śilpa means, therefore, the knowledge of arts and mechanics of Kṣatriya-education, corresponding to that of young knights in mediæval Europe. The extent and character of the wisdom, taught according to Hiuen-Tsang's relation during his time in India, make it hardly probable that it was made accessible to the entire population without any discrimination according to caste; the Chinese traveller himself mentions separately the education of Brahmans and sums up his description with the sentence: "So, according to the class they belong to, all gain knowledge of the doctrine of Tathāgata" (Beal's transl. I 80). Again the connection of the Mānasāra with the Bṛhatsaṃhitā should not be overestimated, as there are only few chapters of that kind in the latter and their dependence of a peculiar śilpatext has not yet been ascertained.

Thus the way of an internal criticism would lead perhaps to more palpable results.

In some passages (10, 4 ff.; 11, 65 ff.; 35, 38—40; 40, 8 ff.; 19 ff.; 38 ff.; 41, 5 ff.; 42, 1 ff.) a rank-list of kings and chiefs occurs, some names of which are met here for the first time. These are, beginning from the highest: 1. *cakravartin*; 2. *adhi*-(or)*mahārāja*; 3. *narendra*; 4. *pārṣṇika*; 5. *paṭṭadhṛj* or °*dhara*; 6. *maṇḍaleśa*; 7. *paṭṭabhāj*; 8. *prāhāraka*; 9. *astragrāha*. Out of these nine names Nos. 4—5, 7—9 are, as far as I know, not met anywhere, while *narendra, adhirāja, cakravartin* are general titles; the *pārṣṇika* reminds the reader of the *pārṣṇigrāha* of the Arthaśāstra, and a title, akin to that of the *maṇḍaleśa*, is found in innumerable inscriptions as *maṇḍalika, maṇḍalādhipati* and the like. But for the chronology of the Mānasāra just the new titles would be decisive, if found in any other work of fixed date. Another possibility of determining the age of the present work is the glossary and its comparative study, as suggested by Mr. Coomaraswamy already in general for the history of *śilpaśāstra*.[1]) Thus attention may be drawn to a few terms only. On several passages the term *bera* neut. is met which beyond all doubt Dr. Acharya is right in translating by "idol" [51, 11;[2]) 13: *berāṇāṃ dravyam*, material of idols; 52, 76; 79: *bera*, the idol, opposed to the *liṅga*; 64, 26: the *aṅgula*-measure of the idol according to the *tāla*-system is called *berāṅgula*; 67, 2: *berāyāma*, length of the idol; 5; 68, 1: *kṣaṇikabera*, transitory idol; 20]. That meaning of the word must be a new one, derived, as it looks, from that of "body", found in the Kośas, written sometimes *vera*. Hemac. Abhidh. 563; Medinī explains *kalevare* as the Śabdaratnasamanvaya of the 17th cent. A. D. (GOS 59) 260, 13; Mahendra

[1]) JAOS 49, 1929, 69.

[2]) 51, 10 *vaiśākha* is reproduced in the translation p. 517 "and the other system", though *Vaiṣṇava* comes afterwards. *Vaiśākha* is a *vṛddhi*- form of *Viśākha*, a surname either of Skanda or Śiva, here naturally of the latter, as in 58,9, where the translation p. 573 is not quite in accordance withe the text.

refers in his commentary on Hemac. Anek. II 448 to the "etymology" in Mallinātha's commentary on Kālidāsa's Kumāras. III, 25 of Kubera's name: *ku-bera*, one who possesses a "bad body", *kutsitaśarīreṇa*. The Kalpadru of Keśava (17th cent. A. D.) knows the terminus *sthānakaṃ beram* just like the Mānasāra 51, 10; 15; 67, 9 etc., i. e. standing idol. The more interesting is the circumstance that a late and Southern lexicon, Yādavaprakāśa's Vaijayantī 137, 40—42 registers the word *bera* in the very same meaning as the Mānasāra:

praticchayā pratikṛtiḥ pratimā pratiyātanā
praticchandaḥ pratinidhir beraṃ ca pratirūpakam
pratibimbopamāne

all these words are synonymous expressions for "picture, statue". With all due reserve the word *bera* would belong to a period about the 12th cent. A. D., as the earlier Kośas do not seem to know it.[1])

A second word noteworthy in a chronological respect is *dhammilla*, denoting a crown, worn by the *mahiṣī* of a *pārṣṇika, paṭṭadhara, maṇḍaleśa* and *paṭṭabhāj*, shaped like a creeper, but being devoid of the crest-jewel, *śikhāmaṇi* (see 49, 5; 16; 27; 45; 69 f.). The dictionaries explain *dhammilla* m. as a synonym of *mauli* i. e. *keśāssaṃhatāḥ* or *°saṃyatāḥ* (Amarak. II 6, 97; Viśvak. quoted by Mallinātha on Raghuv. IX, 20; Medinī 1 46; Halāy. II, 375; Pāiyalacchī 57; Vaijayantī 181,199; Hemac. Anek. II, 496; Śabdaratnas. 299, 18), that is a peculiar hair-dress of females, braided hair. Hemacandra does not know *dhammilla* in the meaning of "diadem", because he did not enlist it in his Abhidh. 651 among the expressions for that notion, while, on the other hand, the śeṣa 117 ad 570, 81 adds for "braided hair" *mauli* and *jūṭaka* as synonyms of *dhammilla*. The P. W. quotes from the Śabdacandrikā (according to Wilson's Dictionary) the word *dhammalla* "the breast ornament with gold or jewel"; whether this word, though differing in form and sense, has anything to do with *dhammilla*, the crown of queens, I cannot say. The way, however, in which *dhammilla* n. came to be a "diadem" might have been its synonymity with *mauli*, which has both the meanings, "hair-dress" as well as "diadem". But as the latter meaning of *dhammilla* is not to be found in any of the Kośas, it seems to be a late term, peculiar to the Mānasāra.

Lastly, reference may be made to the fourfold division of devotees in chapter 59, 3 f. The state of *sālokya* is defined as *bhaktijñānaṃ ca vairāgyayuktam*, devotion and knowledge along with destruction of passions [transl. p. 574: "a combination of devotion (attachement), knowledge, and renunciation"]; *sāmīpya* is connected with knowledge and destruction of

[1]) For the occurrence in Puruṣottama's Trikāṇḍaś. III 3, 372 s. PW s. v. *vera*; the lexicograph cannot have lived, according to Zachariae, Die ind. Wörterb. 23, at a time prior to the second half of the 13th cent. A. D.

passions; *sārūpya* with meditation only; *sāyujya* is based on pure knowledge of God, as the highest goal *(paramārthavat)*. In the Bhāgavatap. III 25, 18 similar expressions are found: *jñānavairāgyayuktena bhaktiyuktena cātmanā*; III 29, 12 ff. deals with *bhaktiyoga*, and verse 13 mentions:

sālokyasārṣṭhisāmīpyasārūpyaikatvamapyuta /
dīyamānaṃ na gṛhṇanti vinā matsevanaṃ janāḥ //

The Jñānāmṛtasāra-Nāradapañcarātra II 7, 3 uses the same words for the four *muktis*; Madhva, however, describes the communion of the *muktas* with God according to the four stages of *mukti* by the very same terms, i. e. *sāyujya, sārūpya, sāmīpya, sālokya,* as the Mānasāra;[1]) and again in the Śaiva-Siddhānta these notions are met.[2]) As the date of Madhva's life is perhaps the 12/13th cent. A. D., but the use of the terms for the four *muktis* prior to him, the age of the Mānasāra would, with all reserve, point again to the 11th or 12th cent. A. D.

The metre of the Mānasāra is, with few exceptions, the Śloka, though there are many deviations from the correct form and even no strictness in observing the rules of pādas. The language is anything else but classical Sanckrit. This circumstance cannot be ascribed to the faultiness of the Mss. and the ignorance of copyists, as great as their responsibility for that state of things may be. But there are so many instances of deviations from the classical grammar, e. g. the using of *cakravartin* as a noun of the masculine *i*-stem declension; the handling of the root *dā*, to give, as a verb of the first conjugation, therefore the Optative *dadet*, the fault must be with the original text. Another way by which mistakes may have crept in is illustrated by 34, 228 b; *tadeva bhāgaikavedāṃśaṃ madhyaraṅgaṃ tam iṣyate* where the incorrect *tam* is due apparently to the end of the following verse 229 a: *maṇḍapāvṛ tam iṣyate*. It sounds too far-reaching in view of the as yet limited knowledge of the Śilpaśāstric literary world, but it seems that the degree of education of the authors was low, being prominent artists, on the one hand, well acquainted with art and technics, and, on the other hand, on less intimate terms with the ars grammatica. Thus the Kammālan,[3]) the caste of artisans in South India, claim to be Brahmans and even superior to them, but "several inscriptions show that, as late as 1013 A. D., the Kammālans were treated as an inferior caste, and, in consequence, were confined

[1]) v. Glasenapp, Der Hinduismus 269; Madhva's Philosophie 110 f.

[2]) Schomerus, Der Çaiva-Siddhānta 268 f. 274; cf. Kāśyapaśilpa 87, 1 ff.

[3]) Correctly, says Thurston, Castes and Tribes of Southern India III, 106—140, giving an exhaustive account of this caste, Kannālan, Kannālar. The Tamil Lexicon, however, has entered the word under the form *kammāḷaṉ*, deriving it, as the other similar words, from Sanskrit *karmāra*. *kammiya-nūl* (<*karmaṇya*) "science of Architecture", *kammiyan* "artisan".

to particular parts of villages"; and a contributor to the Madras Census Report 1891 wrote: "it must be remembered that, in those early times, the military castes in India, as elsewhere, looked down upon all engaged in labour, whether skilled or otherwise".[1]) In this connection the last verse of the first chapter *(saṅgraha)* which gives, with the exception of vv. 17 f., which were missing in the principal Mss. and were reconstructed from a hopelessly corrupt Ms., agrees fairly well with the actual contents, may be quoted (see above p. 250):

Mānasāra-ṛṣiṇā kṛtaṃ śāstram
Mānasāramuninā̄makam āsīt
tattu śilpivaradeśikamukhyaiḥ
svīkṛtaṃ sakalalakṣaṇapūrvam //

Dr. Acharya translates the verse (Transl. p. 3): "This treatise composed by the professors of architecture was named after the sage Mānasāra. This has been accepted, complete as it is in all details, by the best among the teachers of the leading architects."[2]) More literally the verse would run: There was a *śāstra*, composed by the *ṛṣi* Mānasāra, having its name after the muni "Mānasāra"; that *(śāstra)*, however, the leading teachers among the best *śilpins* have adopted with the descriptions *(lakṣaṇa)* of all (objects. This verse seems to indicate that the Mānasāra-vāstuśāstra, as it is called in the colophons, is the work of specialists, but has been ascribed, as so many other works in Indian literature, to a *ṛṣi*. The name Mānasāra "Quintessence of *māna*" is a well chosen one; for it can be applied to the measuring as the symbol of architectural and sculptural occupation; then, though in the Vedas only, *māna* is a building, edifice, dwelling, as neuter used in compounds like *devamāna* (cf. the root *mā* in Sanskriṭ and Pāli *māpeti*); lastly, Māna is Agastya's[3]) father, so that a *ṛṣi*'s name would not be out of place.

About the contents of the Mānasāra Dr. Acharya has informed the students of Śilpaśāstra in a separate publication (Leiden 1917), further in his "Indian Architecture" (pp. 34—88), and he gives a "General Survey" of it in the preface to the translation-volume (pp. XXIV—XLVI). The materia, known for a great part from other works of that kind, is treated in the 70 chapters of the Mānasāra sometimes with a greater minutiness of detail. Thus the column, beginning with the pedestal *upapīṭha*,

1) Thurston l. c. III, 116; see also Baines, Ethnography p. 58 f.

2) As remarked already, metri causa the reading *ṛṣiṇā* must be adopted instead of *ṛṣiṇām*; again, the last pāda would be hypercatalectic by reading °*pūrva(ka)m*, as the edition does.

3) Agastya is an often mentioned authority on *śilpaśāstra*, not only in the Mānasāra and the Viśvakarma-Śilpa (Indian Architecture 97 n. 1) too, to him also a text, the Agastya-Sakalādhikāra (ibid. p. 100 f.), appearing also in the Saṃgraha (ibid. p. 107) is attributed; it opens with a chapter, entitled Mānasaṃgraha.

in chapter 13, and dealing with the base *(adhiṣṭhāna)* in the 14th, reaches up to the 15th chapter, bringing a description of the column proper *(stambhalakṣaṇa)*; it comprises altogether 496 verses in these three chapters. The same arrangement *(upapīṭha, adhiṣṭhāna, pāda = stambha)* is met in the Mayamata, occupying here in chapters 13—15, respectively, the sum of 192 verses only, of which a considerable part, especially in the 14th chapter, is written in other than Śloka-metre. The corresponding part in the Śilparatna is nearly of the same extent (chapter 17—19) with 187 verses, while the Samarāṅgaṇasūtradhāra seems to deal with the column only from a general point of view (28, 21—56). In the Kāśyapaśilpa the chapters 5—8, whereby 7 is dealing with *nālalakṣaṇa*, cover 192 verses. Though there are parallels in all these works, resulting from their contents, the different predilection of everyone for certain items or a different point of view cannot be overlooked. Thus the town-planning, the many-storied buildings, are a common feature; while the Samarāṅgaṇas. is, of course, a late store-house of the technical art in India, the Mānasāra again is more interested in architecture and sculpture proper. But there are chapters like 44 on "beds" for gods, kings, the low castes, children, or 45 on the *siṃhāsana*, the throne, 49 *(maulilakṣaṇa)* on crowns of kings and queens; the latter is met also in Śilparatna II 16, 1—13, mentioning the species *jaṭā, makuṭa, karaṇḍa* only in opposition to the 14 kinds in the Mānasāra. The Samarāṅgaṇas. lays stress on painting which is treated in other works in a short way, except in the Śilparatna (II ch. 17 ff.). The Mānasāra offers its prescriptions for idols irrespective of the material: gold, silver, copper, stone, wood, stucco, *śarkarā*,[1]) *ābhāsa*, and terra-cotta (51, 1 f.). Buddha-images are made also on *paṭṭa*[2]) and walls (56, 8) as the *citrābhāsa* of the Trimūrti (51, 6).

In 10, 1 the features of the town are declared to be taken from the *tantra*; the translation gives "science of architecture" as the equivalent for that word, though it seems preferable to explain *tantra* as "textbook"

---

[1]) *śarkarā*, of grit or gravel, according to Dr. Acharya's translation; 61, 52 the compound *kaṭaśarkarā* occurs translated p. 591 as "planked grit"; that seems to point to the filling of wicker-work by gravel. Sandstone from Sikrī and Chunār are well-known from sculptures. *kaṭaśarkarā* occurs in the Kauṭ. Arthaś. II 42 (s. 28), translated by Meyer (p. 187, 16) by "Grasmattenzucker (d. h. Zucker, wie er in Grasmatten aufbewahrt wird)", while Gaṇapati's commentary explains it by *gaṅgeṣṭi*, as the Vaijayantī 152, 113. Though the former meaning "sugar" may be possible in the Arthaś. [cf. X 152-3 (s. 23), where "Grasmatten", as Meyer suggests p. 570 and 870, is hardly correct; in II 33 (s. 15) the term *khaṇḍaśarkarā* proves nothing for the meaning of *kaṭaś.*: for baskets see II 33 (śloka)], in the Mānasāra (51, 12; 61, 52; 62, 8) it may be "pearl", as the Vaijayantī l. c. indicates. — *ābhāsa* might be alabaster, cf. transl. p. 516 against JAOS 48, 1928, 251.

[2]) The transl. says p. 566 "tablet"; in regard to the use of textiles in the art of Mahāyāna, textile-painting seems to be meant, cf. Śilparatna 46 *(citralakṣaṇa)*, for *paṭa* see Lalou, Iconographie des étoffes peintes (paṭa), Paris 1930.

like *śāstra* (cf. *tantravid*, °*vidhijña*, °*jña* 10, 35; 11, 8; 52; 54; 73; 13, 63; 30, 53; 61, 24; *tantrapāraga* 10, 26); nowhere has the literature of the Tantras to be taken into consideration; in one passage, however, 10, 52, *mantra* and *tantra*[1]) are found in association, here the word may mean "magic formula". Tantra reminds the reader of the conception of Śakti; that word is not missing in the Mānasāra. The 54th chapter is called *śaktilakṣaṇa*; it enumerates the *śaktis*, i. e. the female deities (54, 1 f.): Sarasvatī, Sāvitrī, Lakṣmī, Mahī, Manonmanī, Saptamātṛ (Vārāhī, Kaumārī, Cāmuṇḍī, Bhairavī, Māhendrī, Vaiṣṇavī, Brahmaṇī, 54, 63 f.), and Durgā; they are referred to 1, 15; 52, 97; 54, 84; 67, 45; 68.

From that edition of the Mānasāra the study of more than one field of Indology will get a new stimulus, as the interrelation of Śilpaśāstra with many other disciplines is evident. In the first place, of course, the history of technical science, the history of Indian architecture and sculpture will draw the main profit; the comparison between theory and practice is not only interesting, but might yield also chronological clues for the history of religious sects. The editor has done all he could to bring out a readable text in which every line has been settled after careful consideration, as is to be seen from the Critical notes. But Dr. Acharya has done much more; he has not satisfied himself with the edition, but he has rather for the first time brought out a translation of a Śilpaśāstra. Everyone who will have to work in that field must either adopt his interpretation of the complicated materia or improve it by arguments; but nobody, who is aware of the intricate terminology of technical Śāstras can deny the pioneer work done by Prof. Acharya. He has, however, facilitated the understanding of, in some way, dead words by a special volume of plates, not less than 157 in number, illustrating the features of all the buildings, sculptures, idols etc. As great as the merit of Dr. Acharya may be in bringing out such a volume, the assistance he got by Mr. S. C. Mukherji of the Archaeological Department, partly by Mr. R. L. Bansal and Śrī Siddalinga Swamy, by transforming the complicated indications of the text into drawings, appealing much more to a vivid comprehension than words, deserves the highest appreciation. And great is the obligation under which students of Indology may feel themselves laid to all the factors by the help of which such an undertaking has been effected in these days.

Finally, a word may be said on the appendices in the edition of the text; they contain parts of works on *śilpa*, found in some of the Mss, in A (in the colophon called Sūkṣmaśāstra and Padmasaṃhitā, the first containing a chapter Kāmakoṣṭa, the latter the Kāmakoṣṭalakṣaṇavidhi in the Rauravabheda; both may be useful for a comparison), in F (containing a text in Tamil, Kāmakoṣṭabandha, corresponding to the first appendix,

[1]) As the critical notes do not mention a v. l., it is out of place to suggest a reading of *yantra*.

and a part of the Mayamata according to the colophon, but not to be found, as it seems, in the edition of that work, dealing with the *gopura*, each verse accompanied by a Tamil commentary), and in K (containing Śaṅkhusthāpana and Āyādiṣaḍvarga, entitled Mānavavāstulakṣaṇa; on the end there is an allusion to Viśvakarman). *O. Stein.*

Sylvain Lévi: FRAGMENTS DE TEXTES KOUTCHÉENS UDĀNAVARGA, UDĀNASTOTRA, UDĀNĀLAṀKĀRA ET KARMAVIBHAṄGA publiés et traduits avec un vocabulaire et une introduction sur le „Tokharien". (= Cahiers de la Société asiatique. Première série, II.) Paris, 1933. Pp. 161. 70 fr.

Es ist angenehm, in diesem Zusammenhange — angefügt an einen neuen Beitrag zur Erforschung dieser neuen idg. Sprache — eine Abhandlung des Verfassers, die er schon im Journal Asiatique, janvier-mars 1933 veröffentlicht hatte, wieder abgedruckt zu finden, denn der Verfasser hat darin mehr geboten, als man bei einer Rezension zu finden gewohnt ist. Dort wäre sie verschollen, hier ist sie am richtigen Platze. Der Verfasser hat hier nämlich m. E. ganz klar dargelegt, daß die richtige Benennung der beiden Mundarten des „Tocharischen" die chin. Bezeichnung *An-si*, in „tocharischer" Aussprache *Ārśi*, wäre, und daß man die Mundart von Kutscha auch *westliches Ārśi*, die Mundart A aber *östliches Ārśi* benennen könnte.

Die hier herausgegebenen Texte werden wohl nicht nur den Sprachforscher, sondern auch den Indologen interessieren. Man stimmt dem Verfasser gerne zu, daß jedem, dessen Herzen das „Tocharische" (diese Bezeichnung der neuen idg. Sprache hat sich so eingebürgert, daß man nicht auf sie wird verzichten können) nahe liegt, willkommen wäre, wenn die Fragmente der Mundart B, die in Berlin aufbewahrt werden, durch Veröffentlichung den Sprachforschern zugänglich gemacht würden. Denn schon ein ganz flüchtiger Blick in das SS. 109—161 veröffentlichte Wörterbuch genügt zur Überzeugung von der außerordentlichen Wichtigkeit der Vergleichung der erhaltenen Formen beider Mundarten, nicht nur für die Erforschung der inneren hist. Entwicklung der *Ārśi*-Dialekte, sondern auch für die vgl. idg. Sprachwissenschaft, da erst dann diese neue idg. Sprache für die Betrachtung des vgl. Sprachforschers geeigneter als jetzt sein wird. *Pavel Poucha.*

Sten Konow: SAKA STUDIES. (= Oslo Etnografiske Museum. Bulletin 5.) Oslo, 1932. Edited with contributions from The Nansen Fund. Sold by Luzac & Co. London. VIII + 198 Seiten.

Das sogenannte *Śakische*, eine mitteliranische Mundart, die Sprache der Saken (bei Herodot III. 91 Σάκαι, Nachbarn der Κάσπιοι, Πάρθιοι, Σόγδοι, Ἄρειοι), früher genannt die „Sprache II", auch „Tocharisch", „Nordarisch" oder „Chotanesisch", ist eine von den neuaufgefundenen mittel-

asiatischen Sprachen, die in letzten Jahren eifrig studiert wurde. Śakische Texte aus Ostturkistan wurden besonders von deutschen (E. Leumann, R. L. Hoernle, P. Tedesco, H. Lüders, Hans Reichelt), aber auch von französischen (P. Pelliot) und norwegischen (Sten Konow) Gelehrten untersucht und Skizzen seiner grammatischen Struktur von E. Leumann und P. Tedesco geliefert. Obzwar die śakischen Fragmente nicht so zahlreich sind, wie z. B. die tocharischen (der *Ārśi*-Sprache), erlauben sie uns doch einen Einblick in die śakische Literatur zu tun. Diese Literatur war buddhistisch. Die Handschriftenblätter enthalten Fragmente der Vajracchedikā-Triśatī-Prajñāpāramitā, des Aparamitāyuḥ Sūtra, Adhyardhaśatikā-Prajñāpāramitā, des Suvarṇaprabhāsa-Sūtra, des Maitreyasamiti und anderer Werke (eine tantrische Erklärung des Sinnes der Akṣaras *ga, ja, śa, kha, ta, kṣa, sa*, über die zwei *Yānas*, und einige Dokumente). E. Leumann, der erste Kenner dieser Sprache, hat in seiner grundlegenden Abhandlung „Zur nordarischen Sprache und Literatur" SS. 57 ff. erkannt, daß in den śakischen Texten zwei, bzw. drei Dialekte oder Entwicklungsstadien vorliegen: eine alte Literatursprache (in besseren literarischen Werken, z. B. Sūtras), eine jüngere Form derselben (in mehr populärer Literatur, in den Dhāraṇīs), und eine jüngere Sprachform in den Dokumenten.

Prof. Sten Konow gedachte ursprünglich nur die Fragmente des buddhistischen *Saṃghātasūtra*, die vom englischen Generalkonsul in Chinesisch-Turkestan Sir George Macartney — diesem sind auch die Studies gewidmet — erworben worden sind, herauszugeben. Aber seine philologischen Untersuchungen, die er zwecks der Ausgabe dieses Textes unternahm, sind zu einer Reihe von Studien herausgewachsen und so liegt dem Leser nicht nur eine vorzügliche Ausgabe des genannten śakischen Werkes mit einer gleichlaufenden tibetischen Version desselben und mit englischer Übersetzung (SS. 63—111) und des Fragments Hutchinson (der oben erwähnten tantrischen Erklärung der Akṣaras) vor, sondern er findet hier auch eine kurze śakische Grammatik (Schrift und Laut SS. 5—12, Betonung 12—16, Vokalismus, Konsonantismus, Palatalisation 16—39, Biegung 40—60, einige gewöhnliche Suffixe SS. 60—62). SS. 113—198 enthalten dann ein śakisches Wörterbuch, wo zum ersten Male alle bisher bekannten śakischen Wörter gesammelt, erklärt und mit Textnachweisen versehen sind.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich bemerken, daß das Śakische mit der Ārśi-Sprache (dem Tocharischen) und der B-Mundart derselben nicht nur Lehnwortbeziehungen aufweist (Śak. *suṃcha* „Schnabel" = Toch. *ṣuṅk* „Rachen", Śak. *yola* „schlecht, böse" = B *yolo* ds.), die der Verfasser anführt, sondern daß bei aufmerksamer Vergleichung beider Sprachen noch andere gemeinsame Züge entdeckt werden können. So findet man dieselbe phonetische Entwicklung in śak. *ri, rä*, toch. *rä* aus *ṛ*; śakisch, tocharisch und B *e, o* < *ai, au, e* < *ā, i, o* > *u, ai* (über *ei*) > *e*. Ebenso wie das Tocharische und B hat auch das Śakische keine tönenden Aspiraten, welche

augenscheinlich auch anderen iranischen Mundarten fremd waren. Das war schon wohl den Griechen bekannt, denn Aristophanes führt in seinen Θεσμοφοριάζουσαι einen Skythen vor, der die griechischen Aspiraten nicht aussprechen kann und deswegen σκῆμα, ἔκω, τυγάτριον, κατεύδει, πιλῆσι anstatt σχῆμα, ἔχω, θυγάτριον, καθεύδει und φιλῆσαι sagt. Ebenso wie im Śakischen wird auch im Tocharischen und B ein *c* > *ś*: B *śecake* ≥ A *śiśäk* „Löwe“, Skt. *ācarya* > Śak. *āśiri*, Toch. *āśari* „Mönch“, Skt. *avīci* > Toch. *aviś* „Hölle“, Skt. *vajra* > Toch. *vaśir*, oft auch *c* > *ts* (wie Śaka *tcārba* > *tsārba*, vgl. *anewāts*[*une*] und B *anai-wacce*. Auch die gemeiniranische Entwicklung von arischem *ts* > *s* (wie in Śaka *basaka* < *vatsaka*) kann im Tocharischen gefunden werden und der Wechsel *p*/*v* und die Transposition von *rä* zu *är*, welche auch in anderen iranischen Sprachen vorkommt. Beiden Sprachen ist die Tendenz, nichtnasale vornasale Laute zu nasalieren, gemeinsam. In der Flexion: Śaka *āre* „sie sind“ (= Yaghnōbī ~ *ār* in der 3. Pers. Impf., zu av. *åŋharə* „sie waren“, vgl. Berveniste, Essai de Gram. sogd. II, S. 31 § 20) gleicht toch. -*ār*(*e*) in B *weñāre* = A *weñār* „sie sagten“ und besonders toch. *ār* „es ist, sie sind“ (Parallele zum Gebrauch derselben Form in der 3. Sg. und Plur. ist z. B. litauisches *yrà* „er ist, sie sind“). Das tocharische Suffix des Instr. Sg. Plur. — *yo*, das in B keine Entsprechung hat, wird wohl besser — angesichts der schon erwähnten Ähnlichkeiten zwischen beiden Sprachen — als Entlehnung aus dem Śakischen erklärt werden können, wo der Instr. Abl. Plur. auf -*yo* (< *yau*)[1]) ausgeht, das von Tedesco als Äquivalent zu altpersischem -*aibiš*, von Konow aber als Kreuzungsprodukt vom alten Pluralsuffix -*aibiš* und dem Dualsuffix -*byām* aufgefaßt wird — als wenn man es mit toch. *yo* „und“ (Toch. Gramm. § 64) zusammenbringt. Ebenso könnte der toch. -*ā*-Kasus, dem wiederum keine tocharische oder B-Präposition entspricht, als Entlehnung des śak. Suffixes -*ā* (Lok. Sg. < *aya* < *ai-ā*) erklärt werden (vgl. dazu noch Mironov, Izv. Imp. Ak. Nauk 1909, S. 553). Interessant ist es zu beobachten, daß die śak. Endung des Gen. Sg. -*i* (<*-*ahya*) in einigen toch. Genitiven Sg. vorkommt, und zwar nur einerseits in denjenigen Wörtern, die altes Erbgut repräsentieren (*pācar*, *mācar*, *pracar*), andererseits aber in Lehnwörtern aus dem Sanskrit und in Eigennamen. Auch das śakische Suffix -*ūna* (< iran. *-*avana*), das zur Bildung von Abstrakta dient und mit soghdischem -*wny* (= -*ūnē* < iran. *-*avanya*) verwandt ist, ist m. E. mit dem tocharischen Abstraktsuffix -*üne* verwandt und ebenso erinnert das śakische Suffix -*auña*, das neutrale Abstrakta bildet (z. B. *dukhittauña* „Armut“) an B -*ñe*, -*auñe* (z. B. in *krentauñe* „Güte“, *memauñe* „schlechtes Verdauen“ usw.). Aus diesen Bemerkungen erhellt wohl, daß das syn-

[1]) Prof. Konow hat vollkommen recht, wenn er sagt, daß dieses -*yo*, -*yau* so gelesen werden muß, wie es geschrieben steht, also nicht -*äü*, -*ö* nach E. Leumanns Ansicht.

chronische Studium dieser mittelasiatischen Sprachen manchen Nutzen für die Erklärung ihrer diachronischen Entwicklung bringen kann.

Die Aufmerksamkeit des Lesers von Konows Studien möchte ich auf die sonderbare Bedeutung des Wortes *urmaysde* (< *ahuramazdāh*) „Sonne" und auf das Wort *khāha* f. „Brunnen" = Soghd. *γ'γ* (= *γāγ*) lenken, welche auch Hertels Ansicht über die ursprüngliche Aussprache des awestischen *-å* als *-āh* bestätigen. Von Bedeutung ist auch *ārautta* „geschüttelt" und *sarb-* „gehen" (S. 30 f.) als Beweis der Existenz der ind. Dhātupāṭha-Wurzeln *ramb-* und *śarb-*. Merkwürdig ist die gewaltige Ausbreitung des Suffixes *-ka* im Śakischen und Soghdischen, der regelmäßige Abfall des auslautenden Konsonanten im Śakischen und der Fakt, daß die 1. und 2. Person des Perfekts mit dem Verbum substantivum verbunden werden kann; diese Erscheinungen finden Analogien wieder im Slavischen.

Sten Konows Saka Studies sind nicht nur eine gute Sammlung von Resultaten der bisherigen Erforschung des Śakischen, sondern der Verfasser bietet hier dem vergleichenden Sprachforscher und Iranisten eine sehr willkommene Einführung in die Geschichte der Entwicklung dieser mitteliranischen Sprache, obwohl man noch ein genaues Auseinanderhalten der älteren und jüngeren Sprachstufe vermißt, und auch die Syntax und die Lehre von der Wortzusammensetzung, welch' letztere der Rezensent in einem Aufsatze in dieser Zeitschrift bearbeiten will, noch fehlen.

Pavel Poucha.

Helmut Arntz: SPRACHLICHE BEZIEHUNGEN ZWISCHEN ARISCH UND BALTOSLAVISCH. (= Idg. Bibl. III 13). Heidelberg, C. Winter, 1933. SS. XII + 64. Preis M 3·—.

Der Verfasser, ein Schüler von H. Hirt, hat hier versucht, alles zusammenzutragen, was in der Laut- und Formenlehre, in der Wortbildung, Syntax und besonders im Wortschatz die schon teilweise von A. Kuhn vor achtzig Jahren vertretene Ansicht von engen gegenseitigen sprachlichen Beziehungen der oben genannten Zweige des Indogermanischen unterstützen und begründen helfen könnte. Von eigenen Ansichten ist wenig zu finden, Ablehnung fremder ist oft nicht begründet. Daß das Idg. einen *k'*-Laut hatte, aus dem erst einzelsprachlich *k'* > *š*-Laute wurden (S. 12), kann man zulassen. Das Bestehen eines Inf. skt. *dhātum* = lit. *dė̃tum*, abg. *datъ* kann nicht als einer von den vielen anderen Beweisen geführt werden, schon deswegen, weil diese Form unter den ved. Infinitivformen eben die am wenigsten vorkommende ist. Aus der Zusammenstellung im lexikalischen Teil geht hervor, daß sehr viele arische Wörter und Formen ihre Entsprechungen nur im Litauischen, bezw. nur im Baltischen finden, nicht aber auch im Slavischen, und umgekehrt. Nach Durchlesen dieser Kompilation kommt man zur Ansicht, daß selbständige und kritische Arbeit,

wie auch besonders die Kenntnis der moderneren Entwicklungsstadien dieser beiden Sprachzweige, wo parallele selbständige Entwicklung des alten gemeinsamen Sprachgutes zu finden wäre, zu weiteren Schlüssen führen könnten.[1]) *Pavel Poucha.*

J. M. Kořínek: K TAK ZVANÉMU THRÁCKÉMU NÁPISU NA PRSTENU EZEROVSKÉM. [Zur sogenannten thrakischen Inschrift des Ringes von Ezerovo. Sonderabdruck aus: Sborník filologický X, SS. 69—110.] V Praze, Česká Akademie Věd a Umění, 1935. Mit franz. Résumé auf S. 110.

Der Verfasser hat sich zur Aufgabe gemacht, erstens eine kritische Übersicht der bisherigen Versuche um die Deutung dieser geheimnisvollen Inschrift zu geben, damit andere Forscher, die sich zukünftig mit dem Problem beschäftigen werden, die ältere Literatur nicht mehr zusammenstellen müssen, zweitens einige Umstände hervorzuheben, die er als wichtig für die Deutung der Inschrift hält und endlich die Inschrift selbst zu deuten zu versuchen.

Der Ring ist im J. 1912 bei Ezerovo in Südbulgarien gefunden und vom Nationalmuseum von Sofia erworben worden. Seit dieser Zeit — der erste Versuch die auf dem Ringe befindlichen Buchstaben (ΡΟΛΙΣΤΕΝΕΑΣΝ/ΕΡΕΝΕΑΤΙΛ/ΤΕΑΝΗΣΚΟΑ/ΡΑΖΕΑΔΟΜ/ΕΑΝΤΙΛΕΖΥ/ΠΤΑΜΙΗΕ/ΡΑΖ/ΗΛΤΑ) zu deuten, machte bekanntlich Filov in den Izvestija na Бълг. arch. družestvo 3. 1913, 202 ff. — versuchte eine ganze Reihe von Forschern, Archäologen und Sprachforschern — Kretschmer, Pârvan, Dečev, Hirt, Olsen, Ribezzo, Seure, Apostolidis, Pisani, Blumenthal, — ihre Arbeit wird hier auf SS. 69—90 kritisch gewürdigt, — den Schleier dieses Geheimnisses zu lüften; aber alle gingen von der Voraussetzung aus, daß die Sprache der Inschrift das Thrakische ist, ohne daß man weiter darüber nachforschte, ob diese Voraussetzung auch berechtigt ist.

Nachdem der Verfasser dargelegt hat, daß die erwähnten Versuche wenig Erfolg von dauerndem Werte gebracht haben — es waren hier allzusehr methodische Fehler, weil fast jeder Forscher seine eigenen Vermutungen in seiner Deutung verarbeitet hat, — versucht der Verfasser (auf SS. 93 ff.) zuerst den Gebrauch und Zweck des Ringes zu erforschen. Es kann sich hier um einen magischen Ring handeln, der als eine Art Amulett dienen sollte und dem Verstorbenen auf den Weg ins Jenseits mitgegeben worden ist. Ob der Ring einem Manne oder einer Frau gehörte, läßt sich nicht gut entscheiden. Von der Sprache der Inschrift kann nicht als entschieden gelten, daß sie thrakisch ist; vorsichtiger wäre es, bei der Deutung der Inschrift auch auf andere Sprachen des balkanisch-kleinasiatischen Gebietes Rücksicht zu nehmen. Aber vielleicht ist sie doch thrakisch, da der Unterschied zwischen dem, was hier zu lesen ist und dem, was als

[1]) Nur anmerkungsweise sei hier bemerkt, daß ein Slavist wissen könnte, daß H. Willman-Grabowska kein „er" (zweimal auf S. 59) ist.

Thrakisch anderswoher bekannt ist, nur ein graphischer sein kann. Diese Voraussetzung trägt freilich wenig zur Erleichterung der Deutung bei, da das Thrakische ja schlecht bekannt ist.

Von S. 102 an bringt der Verfasser einige neue Deutungsversuche zu den einzelnen Teilen der Inschrift vor. So könnte ΤΙΛΕΖΥΠΤΑ mit dem gräzisierten thrak. Τελεσφόρος zusammenhängen und wäre dementsprechend Name einer thrak. Gottheit; ΤΕΝΕΑΣ ließe sich mit dem ägäisch-tyrrhennischen Gottesnamen (etrusk.) *Tinia* vergleichen. Ob ΗΣΚΟΑΡΑΖΕΑ oder ΚΟΑΡΑΖΕΑ oder ΑΡΑΖΕΑ zu lesen ist, will der Verfasser nicht entscheiden; das erste stellt er mit Ἄσγαρζος zusammen, das andere möchte er gern entweder mit Κόραζα (wie Ribezzo) oder mit dem Namen der kleinasiat. Göttin Κωράζων verbinden; falls ΑΡΑΖΕΑ als ein Wort abzutrennen ist, könnte es mit griech. ἔργον zusammenhängen und würde dann so viel wie „geschmiedet" bedeuten. ΗΣΚ könnte aber auch die Endsilbe des vorhergehenden ΤΙΛΤΕΑΝ sein, welches er in ΖΙΛΤΕΑΝ verbessert, mit lettischem *zèlts* „Gold" verbindet und als Appellativum mit der Bedeutung „Gold, golden, aus Gold" auffaßt. ΗΕΡΑΖΗΛΤΑ könnte ein Passiv sein und „est factum" bedeuten. ΔΟΜΕΑΝ verbindet er mit fryg. δουμος „σύνοδος, σύγκλησις, συμβίωσις", falls es sich hier um eine Kultgesellschaft handelt. In der Inschrift wäre dann auch noch neben dem Namen des Gebers der Name der von der Kultgemeinde zu verehrenden Gottheit zu suchen. Aber dasselbe ΔΟΜΕΑΝ könnte auch als idg. **dhōmo-* entsprechend „Schicksal, magische Verbindung, Wunder" bedeuten.

Der sehr vorsichtige Verfasser gibt eigentlich nirgendswo eine endgültige Lösung des Problems. Aber aus dem hier Vorgebrachten und aus der 2. Anmerkung auf S. 109 kann man schließen, daß er die Inschrift folgendermaßen lesen und deuten würde: entweder a) ΡΟΛΙΣ ΤΕΝΕΑΣ ΝΕΡΕΝΕΑ oder wohl lieber b) ΡΟΛΙΣΤΕΝΕΑ ΣΝΕΡΕΝΕΑ ΖΙΛΤΕΑΝ ΗΣΚΟΑΡΑΖΕΑ oder c) ΖΙΛΤΕΑΝΗΣΚΟ ΑΡΑΖΕΑ und weiter ΔΟΜΕΑΝ ΤΙΛΕΖΥΠΤΑΜΙ ΗΕΡΑΖΗΛΤΑ, was er am liebsten [b) und c) kombiniert] übersetzen würde: „Dem (der?) Rolisten — ist durch den aufgesteckten (geschmiedeten?) Goldring Schutz von Tilezupt — verliehen".

Da das beigefügte franz. Résumé besonders den zweiten, wichtigeren Teil der Abhandlung sehr unvollkommen wiedergibt, versuchte der Rezensent seinen Inhalt ausführlicher anzugeben, besonders aber auch deswegen, weil er davon überzeugt ist, daß diese fleißige Arbeit einen Markstein in der Erforschung und Lösung der Inschrift bildet. Man könnte freilich manches gegen die Lösung einwenden, auch gegen die Methode: keiner von den hier angeführten Forschern, unser Verfasser mitgezählt, hat den Grund angegeben, warum man die Buchstaben nicht so in Worte abtrennt, wie man sie in den Zeilen findet, denn der Grund, daß -EA eine thrakische Endsilbe ist, scheint bei unseren Kenntnissen des Thrakischen nicht so wichtig zu sein, um als ausschlaggebend angesehen zu werden; man er-

fährt auch eigentlich nicht, was ΡΟΛΙΣ bedeuten sollte, und schließlich ist das, was wir hier herausbekommen, doch wieder thrakisch, aber man muß zugeben, daß der Lösungsversuch unseres Verfassers vor anderen Lösungsversuchen etwas voraus hat: erstens verbindet er die archäologische Seite des Problems mit der sprachlichen, zweitens zeigen einige seiner Deutungsversuche neue Wege, die man hier betreten sollte, und endlich wird es jedermann mit Dank begrüssen, daß hier alles sorgfällig zusammengestellt wurde, was das Thrakische betrifft. *Pavel Poucha.*

Frédéric Macler: CONTES, LÉGENDES ET ÉPOPÉES POPULAIRES D'ARMÉNIE. II. Légendes. Traduits ou adaptés de l'arménien par F. Macler. (= Les Joyaux de l'Orient. XIV.) Paris, P. Geuthner, 1933. 8°. 233 pp. Pr. 30 fr.

In diesem Bändchen vereinigt der gelehrte Armenologe F. Macler französische Übersetzungen von 7 armenischen Volkslegenden und Volkserzählungen, betitelt: Sanasar et Baghdasar; Dawith et Mher; Yousêph Bêk et Dzaghik Khanoum; Apouzêth; Khalantar; Chirine Chah et Bahr; Paravachountch. Die hier übersetzten Texte werden vor allem die Aufmerksamkeit der Märchenforscher erregen. So erinnert z. B. die lange Erzählung Dawith et Mher an Motive aus der Siegfried- und Brunhilde-Sage. *B. Hrozný.*

Georges Dumézil: ÉTUDES COMPARATIVES SUR LES LANGUES CAUCASIENNES DU NORD-OUEST (MORPHOLOGIE). Paris, Adrien-Maisonneuve 1932.

Das vorliegende Werk aus der Feder des außerordentlich fruchtbaren französischen Kaukasologen bringt eine Darstellung der Formenlehre der vier nordwestkaukasischen Sprachen. Von ihnen ist das im Kaukasus selbst verklungene, in Kleinasien ebenfalls nur mehr von einer geringen Anzahl Personen gesprochene Ubychisch wissenschaftlich am besten bearbeitet, da wir außer den Bemerkungen Uslars in dessen abchasischer Grammatik die von Dirr, Dumézil und neuerdings die umfangreiche Arbeit des ungarischen Sprachforschers Mészaros (Die Päkhy-Sprache, Studies in Ancient Oriental Civilisation Nr. 9 Chicago 1934) besitzen. Für das Abchasische müssen wir uns bis heute mit den Werken von Uslar und Schiefner behelfen, da die abchasische Grammatik von Gulia und andere Arbeiten moderner abchasischer Forscher für uns kaum zugänglich sind. Noch schlimmer steht es mit der tscherkessischen Sprachgruppe. Während wir von ihrem östlichen Gliede — dem Kabardinischen — ausreichende Texte und ein Wörterbuch (Sbornik Materialow . . . Kawkaza Bd. 12) aber keine hinlängliche Behandlung der Grammatik haben, fehlen uns für das Westtscherkessische oder Kjachische die Texte. Denn die im Sbornik Materialow veröffentlichten Texte aus verschiedenen kjachischen Mundarten geben kein richtiges Bild von diesen, sondern sind sämtlich mehr

oder weniger kabardinisch gefärbt. Da der Autor sich auf diese Texte weitgehend stützt, kann er naturgemäß kein zutreffendes Bild des Kjachischen geben, zumal er eine so wichtige Arbeit wie N. Jakowlews, Kratkaja grammatika adygejskogo (kjaxskogo) jazyka dlja školy i samoobrazowanija, Krajnacizdat 1930, augenblicklich gewiß die beste Darstellung des Tscherkessischen, nicht kennt. Auch bezüglich der dialektischen Gliederung scheint der Autor kein zutreffendes Bild zu haben, trotzdem er Jakowlews kurze Übersicht über die tscherkessischen (adygheischen) Dialekte und Sprachen in Caucasica VI, 1930, S. 1—19, benützt zu haben scheint. Denn sonst könnte er (Seite 18) die tscherkessischen Sprachproben im VII. Bde. von Evliya Celebis Siyahatname nicht für kabardinisch erklären, da sie für einen Kenner des Tscherkessischen unschwer als Kjachisch zu erkennen sind (vgl. meine demnächst erscheinende Arbeit: Die kaukasischen Sprachproben in Evliya Celebis Siyahatname. Caucasica Bd. XI). Wertvoller als das von Dumézil als Unterlage benützte Kjachische Textmaterial aus den Bänden des Sbornik ist der Sprachstoff aus den in Stambul erschienenen Büchern Alphabet tscherkesse, premier livre (*Adiγe Elfie, apere tχιλ* und Recueil des poèmes (*γesefetχιλ*), sowie der 14 Anekdoten des Chodscha Nasreddin, die der Verfasser aus dem Türkischen ins Abchasische, Ubychische und Tscherkessische übersetzen ließ. Der Verfasser nennt das Westtscherkessische Abzachisch, weil seine Informatoren diesen Dialekt zu sprechen behaupteten. Abzachisch ist der sonst Abadzechisch genannte Dialekt des Kjachischen, der offenbar bei den in die Türkei ausgewanderten Tscherkessen eine führende Rolle spielt. Es wäre eine wichtige Aufgabe, nachzuforschen, ob man bei den türkischen Tscherkessen trotz weitgehender Dialektmischung nicht doch noch Spuren anderer kjachischer Dialekte entdeckt. Auf sowjetrussischem Boden gewinnt im Autonomen Gebiet der Adyghe langsam der temirgoische Dialekt die Oberhand, da auf seiner Grundlage sich die neue kjachische Schriftsprache ausbildet.

Da der Verfasser seine Arbeit nicht durch vorherige gründliche Behandlung der Phonetik unterbaut hat, wirken die nebeneinandergestellten morphologischen Abrisse nicht ganz befriedigend. Eine vergleichende Grammatik kann die Darstellung der phonetischen Verhältnisse nicht entbehren, da ohne diese auf Schritt und Tritt Irrtümer entstehen können. Auch die Methode des Verfassers ist nicht immer glücklich; so teilt er beispielsweise die Zeitwörter (S. 156 ff.) typologisch in 8 Klassen, je nachdem sie mit oder ohne Präfixe auftreten, transitiv oder intransitiv sind und 1 oder 2 (bzw. keine) Objektiva haben. Ein so kompliziertes Schema zu wählen, ist ganz unnötig und erschwert nur die Übersicht. Hier wäre eine einfache Analyse des Verbalkomplexes in seiner verschiedenartigen Zusammensetzung, wie sie G. Deeters in seinem Khartwelischen Verbum (S. 6 f.) für die südkaukasischen Sprachen gibt, besser am Platze gewesen. Immerhin muß betont werden, daß Dumézils Darstellung der

nordwestkaukasischen Sprachen einen erheblichen Fortschritt für die Wissenschaft bedeutet und besonders im tscherkessischen Abschnitt viel Neues bietet, das der weiteren Forschung zugute kommen wird.

Robert Bleichsteiner.

A. S. Morozova: BIBLIOGRAFIČESKIJ UKAZATEL' O KKASSR. (= Trudy Kompleks. Naučno-Issledov. Instituta KKASSR, Sekcija istoričeskaja, Razrjad bibliografii, Vypusk No. 1.) g. Tartkul' 1932. XII + 121 pp.

Trotz der umfangreichen Überschrift mag es nicht jedermanns Sache sein, gleich zu erfassen, welchen Gegenstand diese Bibliographie betrifft. Der türkische Neben- (oder Haupt-?) Titel klärt uns gleich auf: Es handelt sich um die heute autonome Sowjetrepublik Karakalpakistan. Je unbekannter ein Gebiet, desto höher muß eine derartige Arbeit gewertet werden. Überdies ist es tatsächlich ein sehr gutes Buch. Seine 1113 Nummern sind bis auf einige wenige Ausnahmen ausschließlich der russischen Fachliteratur entnommen, die uns leider noch immer viel zu wenig bekannt ist. Das ist also noch ein spezieller Vorzug dieses Buches für das außerrussische Europa. Keine Bibliographie der Propagandaliteratur! Dafür werden die Philologen, Naturwissenschaftler, Geographen, Techniker und viele andere reiche Belehrung daraus schöpfen. Die Einleitung hat den Direktor des Instituts A. A. Gnedenko zum Verfasser. Sie befaßt sich in gedrängter Form mit der Geschichte des behandelten Gebiets (nebenbei bemerkt gehörte Karakalpakistan einmal zum Chwarazm-Reiche) und seinen auswärtigen Beziehungen. Noch detaillierter geht darauf das folgende Kapitel ein. Ein Stück morgenländischer Geschichte auf wirtschaftlich-sozialer Grundlage aufgefaßt zu lesen, hat für uns nicht nur den Reiz der Neuheit, sondern auch den eines tiefen Ernstes. Inwieweit man damit zur restlosen Erklärung der geschichtlichen Vorgänge des Morgenlandes ausreicht, muß hier dahingestellt bleiben. Der vorliegende, ungemein aufschlußreiche bibliographische Versuch möge in keiner Bibliothek fehlen!

J. Rypka.

Täji bilä Zohra. EINE OSTTÜRKISCHE VARIANTE DER SAGE VON TAHIR UND ZOHRA, von G. Raquette (= Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd. 1. Bd. 26. Nr. 6) Lund—Leipzig (1930). gr. 8°. 128 SS.

G. Raquette gehört — die Sowjetrepubliken ausgenommen — zu den leicht abzuzählenden Gelehrten, die ihr Augenmerk vor allem dem Studium des Osttürkischen zuwenden. Auf diesem Gebiete hat man ihm bereits eine Reihe von wertvollen Publikationen zu verdanken. Das vorliegende Buch, mit Transkription und Übersetzung versehen, muß namentlich von denjenigen, die in das Studium dieses Dialektes tiefer eindringen wollen, freudigst begrüßt werden. Hätte Raquette von dem ursprünglich ins Auge gefaßten Vokabular nicht Abstand genommen, so könnte man sich zur

Einführung keine bequemere Unterlage wünschen. Recht sehr wäre allerdings der Verfasser dem Leser entgegengekommen, hätte er in seiner Verdeutschung auf den Text durch Seitenzählung bezuggenommen; demgegenüber konnte die dem Texte konformgehaltene Zeilenzählung ruhig entfallen, weil sie m. E. vollkommen überflüssig ist. Eine sachgemäße Würdigung des Buches von J. Németh OLZ 1933, p. 115 ss., überhebt mich der Mühe, auf die in dieser Besprechung behandelten Dinge hier einzugehen.

Die Táhir-Zohra-Erzählung ist auf türkischem Sprachgebiete außerordentlich belegt, obgleich sie fremden Ursprungs zu sein scheint. Sowohl mit dem literarischen wie folkloristischen Gesichtspunkte des Problems beschäftigt sich Raquette nun sehr ausführlich in der Vorrede. Er kommt zum Schlusse, ‚daß die Sage auf türkischem Sprachgebiet in drei führenden Editionen auftritt, von denen zwei, die anatolische und die turkestanische, darauf hindeuten, daß eine lebhafte Volksphantasie in jeder derselben in eigener Weise bestrebt gewesen ist, der Sage ein Heimatrecht in ihren respektiven Gebieten zu geben, während sich eine dritte, die in der in Taschkent erschienenen Lithographie wiedergegeben ist, mit größerer Freiheit auf dem weiten Felde der Sage bewegt und mehr oder weniger deutlich fingierte Namen für Personen und Ortschaften aufweist'. Auf eine aserbajdschansche Version hat überdies J. Németh aufmerksam gemacht.

Zu den in der ‚Sage' benützten Motiven stellte mir mein sehr verehrter Freund Dr. h. c. Albert Wesselski einige Parallelen zur Verfügung, die wohl auch dem Leser nicht unwillkommen sein mögen.

S. 91: Kindervermählung versprochen: Chavannes, III, 251; Burlingame, Buddhist Legends, III (= Harvard Oriental Series, vol. 30), 184; Hertel, Pañcatantra, 148, 149 (s. Hertel, Kathāratnākara, II, 31 f.).

S. 94: Die boshafte (rachsüchtige) Alte: Basile, Pentamerone, I, No. 1, II, No. 7 (Liebrecht, I, 4, 221); Somadeva (Tawney), II, 113, 369; R. Köhler zu Gonzenbach, Sicilianische Märchen, No. 12, 13 und 14 (II, 210 f.) und Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde, VI, 63.

S. 95: Schmerzenszwang auf die Mutter: Emm. Cosquin, Les contes indiens et l'occident, 1922, 395—400, darunter auf S. 398 zitiert die Erzählung von Tâji Pascha und Sora Chanim bei Radloff, VI; J. Desparmet, Contes populaires sur les ogres, II, 1910, 316 f. und H. Schmidt—P. Kahle, Volkserzählungen aus Palästina, II, 1930, 93 und 101. P. A. Lavrov—J. Polívka, Lidové povídky jihomakedonské, 1932, 409.

S. 114: Schwert zwischen den Gatten: Bolte—Polívka, I, 554 f.

S. 14 f., 125: Die sich verstrickenden Grabespflanzen: Chauvin, V, 107 u. 295; R. Paret, Früharabische Liebesgeschichten, 1927, 18, No. 39; E. Merimée, Le Romancero espagnol, Paris, s. d. 160 f.; L. Ch. Wimberley, Folklore in the English and Scottish Ballads, 1928, 38 f.; Tristan-Sage und so weiter.

Ich begrüße dieses schöne Buch als einen wertvollen Beitrag zur Erschließung eines wenig gepflegten und doch fruchtbaren Gebiets.[1])

J. Rypka.

Letopis' pečati Turkmenistana No 4. Gosudarstvennaja knižnaja palata Turkmenistana. Aščhabad, 1932. 8⁰. 36 ss.

Dieses Buch ist die bibliographische Beschreibung aller auf dem Territorium der turkmenischen Sowjetrepublik in den Jahren 1929 und 1930 erschienenen russischen, bzw. russisch-turkmenischen Bücher, zusammen 119 Nummern. Die bibliographische Analyse zeichnet sich durch Erschöpfung aller notwendigen Daten und durch sorgfältige Bearbeitung überhaupt aus. Zur Charakterisierung des Inhalts als solchen sei auf meine Ausführungen AOr IV., p. 148 hingewiesen.

J. Rypka.

E. G. Browne: A DESCRIPTIVE CATALOGUE OF THE ORIENTAL MSS. BELONGING TO THE LATE E. G. BROWNE. Completed and edited with a Memoir of the Author and a Bibliography of his writings by R. A. Nicholson. Cambridge, University Press, 1932. 4⁰. XII—325 pp.

Der berühmte, im Jahre 1926 verstorbene Cambridger Orientalist hat einen handschriftlichen Katalog des größten Teiles seiner wertvollen, nach seinem Tode in der Universitätsbibliothek in Cambridge untergebrachten Sammlung arabischer, persischer und türkischer Handschriften hinterlassen. Das vorliegende, von R. A. Nicholson pietätsvoll redigierte und in der Universitätsbuchdruckerei in Cambridge geschmackvoll ausgeführte Buch gibt seine Beschreibungen fast unverändert wieder; die fehlenden Nummern (etwa ein Fünftel der ganzen Sammlung) sind von Professor Nicholson ergänzt worden, von dem auch die Einleitung herrührt, die eine kurze Biographie Browne's, ein Verzeichnis seiner Werke, wie auch Bemerkungen über die Sammlung, ihren Wert und die Entstehung des Katalogs enthält. Die Sammlung, welche in vier Jahrzehnten durch Ankäufe im Orient und Okzident, sowie durch zahlreiche Schenkungen von Browne's Freunden entstanden ist, läßt die Vorliebe des Inhabers für gewisse Gebiete der Islamistik klar hervortreten: von der Gesamtzahl 486 entfallen 127 Nummern auf die Theologie, besonders die schī'itische Häresie und den Babismus, 94 auf die persiche Poesie, ferner gibt es 76 Handschriften geschichtlichen und 35 Handschriften medizinischen und naturwissenschaftlichen Inhalts. Den wertvollsten Teil bilden eben die theologischen Werke, die natürlich nur einen Spezialisten, wie es Browne war, anziehen werden, und die medizinischen Bücher; manches beachtenswerte findet man

[1]) Eine sehr dankenswerte Bibliographie dazu stellt neuestens G. Raquettes Schüler Gunnar Jarring in seinen „Studien zu einer Osttürkischen Lautlehre", Lund 1933, p. VI ff. zusammen.

aber auch unter den geschichtlichen und poetischen Werken. Die wertvollsten Handschriften werden in der Einleitung auf den Seiten XVIII—XX aufgezählt.

F. Tauer.

Ibn Ḫālawaih's SAMMLUNG NICHTKANONISCHER KORANLESARTEN. Herausgegeben von G. Bergsträsser †. (= Bibliotheca Islamica, herausg. von H. Ritter, Bd. 7). Leipzig, Deutsche Morgenl. Gesellschaft, 1934. 8⁰. 8 — ٦ — ٢٢٨ SS.

Ein Jahr nach dem tragischen Tode des Münchner Orientalisten erschien in der Bibliotheca Islamica die letzte seiner ausgezeichneten Vorarbeiten zum proponierten kritischen Apparat zum Koran, mit welchem, wenngleich er hoffentlich von einem anderen ausgeführt werden wird, der Name Bergsträssers für immer verbunden sein wird. Es ist die Edition des Kitāb al-Ḳirā'āt aš-šāḏḏa von Ibn Ḫālawajh, in dem der Verfasser das zum größten Teil wahrscheinlich von seinem Lehrer Ibn Muğāhid gesammelte Material über die außerkanonischen Koranlesarten nach den einzelnen Suren angeordnet verzeichnet. Die Herstellung des Textes, da Bergsträsser nur zwei und dazu noch sehr nachlässig geschriebene Handschriften, eine Istanbuler und eine Kairenser, zur Verfügung standen, war sehr mühevoll und hat den Herausgeber dazu gezwungen, den kritischen Apparat sehr breit anzulegen. Die Einleitung zu schreiben, war dem Herausgeber nicht mehr vergönnt. An deren Stelle trat ein kurzes, englisch geschriebenes Vorwort von Arthur Jeffery, der noch zu Bergsträssers Leibzeiten in Kairo den Druck des Buches überwachte, und ein Nachruf von H. Ritter, dem ein schönes Porträt Bergsträssers beigegeben ist. Der arabische, in Kairo gedruckte Teil des Buches enthält außer dem Texte und dem kritischen Kommentar noch einen arabischen Auszug des oben erwähnten englischen Vorwortes, ein Namenregister und einen Index der außerhalb der Reihenfolge erwähnten Koranverse.

F. Tauer.

Lucien-Louis Bellan: Chah 'Abbas I, sa vie, son histoire. (= Les Grandes Figures de l'Orient, tome III.) Paris, P. Geuthner, 1932. 8⁰. VII + 297 pp.

Walther Hinz: Schah Esma'īl II. Ein Beitrag zur Geschichte der Ṣafaviden. (= Sonderabdruck aus den Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, XXXVI. Bd. (1933), II. Abteilung.) Berlin 1933. 8⁰. 100 SS.

V. Minorsky: Esquisse d'une Histoire de Nāder-Chāh. (= Publications de la Société des Études Iraniennes et de l'Art Persan, N⁰ 10.) Paris, E. Leroux, 1934. 8⁰. 46 pp.

Das islamische Persien, vor allem dessen neuzeitliche geschichtliche Entwicklung, gehört zu den am wenigsten durchforschten Gebieten der

Geschichte des Orients. Man muß deswegen umsomehr den Umstand begrüßen, daß wir rasch nacheinander mit zwei Spezialarbeiten zur Geschichte der Ṣafawidendynastie und einem Abriß des Lebenslaufes Nādir's beschenkt wurden.

Über Ismāʿīl II. konnte man in den bisherigen Schilderungen der Ṣafawidengeschichte bei Müller, Horn, Sykes, Browne etc. höchstens einige Worte lesen. Hinz bringt nun auf Grund sämtlicher erreichbaren Quellen auf hundert Seiten eine höchst spannende, stets durch Quellennachweise gestützte Schilderung seiner Lebensschicksale: der kühnen Kriegstaten seiner Jugendzeit, der neunzehnjährigen Haft in der Festung Ḳahḳaha, welche auf sein Gemüt eine derart unheilvolle Wirkung hatte, daß der Ṣafawidenstaat nach dem Tode seines Vaters in ihm einen in mancher Hinsicht seinem Zeitgenossen Iwan dem Schrecklichen ähnlichen Tyrannen erhielt, dessen Blutgier und unbesonnene Taten sein Haus und sein Reich beinahe zu Grunde gerichtet hätten. Das Buch schließt mit einem Stammbaum der Ṣafawiden und ist mit drei vergrößerten Miniaturabbildungen ṣafawidischer Prinzen nach dem Bilderwerke Martin's geschmückt.

Die Persönlichkeit und die Herrschertaten ʿAbbās I. waren uns mehr bekannt als diejenigen seines grausamen Oheims. Bellan's Arbeit ist jedoch die erste ausführliche Monographie über den größten der Nachkommen Schejch Ṣafī's. Sie ist mehr im popularisierenden Stil, entsprechend der Bestimmung der Serie, der sie einverleibt ist, gehalten, ohne Anmerkungen und Quellennachweise, statt deren wir zum Schlusse des Buches eine knappe Bibliographie vorfinden. Die Fülle des historischen Materials ist geschickt zusammengefaßt, so daß die Gestalt des Herrschers und das Milieu, in dem er lebte, klar hervortreten. Das Buch wird sicher den breitesten Kreisen der Historiker willkommen sein, da man sich daraus eine richtige Vorstellung über die Kriegs- und Friedenstaten des großen Ṣafawiden, der infolge der Feindschaft mit den Osmanen in engen Beziehungen zum christlichen Europa stand, machen kann.

Die Arbeit Minorsky's ist eine chronologische Übersicht der Geschichte Nādir's, eigentlich die erste zu groß ausgefallene Gestalt des Artikels für die Enzyklopaedie des Islām. Die einzelnen Ereignisse sind mit reichlichen genauen Zeitangaben in übersichtlichen Abschnitten zusammengestellt, das Heft bildet somit einen guten Überblick über das gesamte Thema und zuverlässige Stützpunkte für weiteres Verfolgen der Einzelheiten. In drei Annexen bringt Minorsky einige Nachträge über das Verhältnis Nādir's zur Schīʿa und zu den Christen, über seine Bautätigkeit und einige Notizen über das Geschichtswerk Muḥammad Kāẓim's nach Barthold. Die Bibliographie entspricht im Wesentlichen derjenigen in EI, man findet jedoch auch darin Einiges hinzugefügt. Der Arbeit geht ein Porträt Nādir's nach einer Miniatur der Bibliothèque Nationale in Paris voran.

Ein gemeinsamer Mangel aller drei Arbeiten ist das Fehlen des Registers, was besonders bei dem umfangreichen, mit Eigennamen (geographische Namen!) vollstopften Buche Bellan's zu bedauern ist.

F. Tauer.

Asaf A. A. Fyzee: THE ISMAILI LAW OF WILLS. London, Bombay, Calcutta, Madras (Humphrey Milford), 1933. 8°. XII + 94 pp.

Das Buch enthält eine nach vier Handschriften hergestellte kritische Edition des Kapitels über letztwillige Verfügungen (Kitāb al-waṣājā) aus dem ismāʿīlitischen Fiḳhbuche Daʿāʾim al-islām von dem im Jahre 363/974 gestorbenen Ḳāḍī an-Nuʿmān ibn Muḥammad ibn Ḥajjūn mit englischer Übersetzung. Dem arabischen Texte ist eine Einleitung über das Leben des Verfassers und seine Werke, ferner Beschreibung der benutzten Handschriften und eine kurze Inhaltsübersicht des behandelten Kapitels beigefügt. Ein Namen- und Sachregister erleichtert das Benutzen der sorgfältigen Arbeit, die einen interessanten und willkommenen Beitrag zur Kenntnis des ismāʿīlitischen Rechtes darstellt. *F. Tauer.*

PUBLICATIONS RECEIVED.

DAS, BHAGAVAN. Annie Besant and the Changing World. Adyar (Madras), Theosophical Publishing House, 1934. 8°. 84 pp., 1 pl. As. 8.

RENAUD, H. P. J. et COLIN, GEORGES S. Tuḥfat al-Aḥbāb. Glossaire de la matière médicale marocaine. (= Publ. de l'Inst. d. Hautes-Études marocaines, XXIV.) Paris, P. Geuthner, 1934. 4°. XXXV, 218, 15 pp. Frs. 150·—.

VOUGA, PAUL. Le néolithique lacustre ancien. (= Université de Neuchâtel. Rec. de Trav. publ. par la fac. d. Lettres ... XVII.) Paris, P. Geuthner, 1934. 8°. 74 pp., 24 pl. Frs. 35·—.

VOUGA, PAUL. Classification du néolithique lacustre suisse. (= Extrait de l'Indic. d. Antiqu. Suisses, 1929, No. 2 et 3.) Commiss. Neuchâtel. d'Archéol. préhist., 1929. 8°. 31 pp., 7 pl. Frs. 25·—.

LAJWANTI RAMA KRISHNA. Les Sikhs. Origine et Développement de la Communauté jusqu'à nos jours (1469—1930). Paris, A. Maisonneuve, 1933. 4°. II, 349, XLII pp., 1 carte. Frs. 55·—.

MOND, ROBERT SIR and MYERS, OLIVER H. The Bucheum. With Chapters by T. J. C. Baly ... and the Hieroglyphic Inscriptions. Edited by H. W. Fairman. Forty-First Memoirs of the Egypt Exploration Society. Vol. I—III. London, The Egypt Exploration Society, 1934. 4°. I.: XII, 203 pp., II.: 92 pp., III.: 173 pl.

GHAFFAR, ABDUL. A short Biography of my Huzur. Calcutta, G. Mohiuddin, 1934. 8°. II, 133 pp., 3 pl.

BAKOŠ, JÁN. Le candélabre des sanctuaires de Grégoire Aboulfaradj dit Barhebraeus (suite) édité et traduit en français. (= R. Graffin: Patrologia Orientalis, tome XXIV, fasc. 3.) Paris, Firmin-Didot et Cie., 1933. 4°. 299—439 pp.

HAZZIDAKIS, JOSEPH. Les Villas Minoennes de Tylissos. (= École Française d'Athènes, Études Crétoises III.) Paris, P. Geuthner, 1934. 4°. XV, 116 pp., 33 pl. Frs. 100·—.

HÖLSCHER, UVO. The Excavation of Medinet Habu I. General Plans and Views. (= The University of Chicago, Oriental Institute Publications, XXI.) Chicago, The University Chicago Press, 1934. 8°. XIV, 4 pp., 37 pl. $ 22·—.

BARTON, GEORGE A. and WEITZEL, BARUCH. A Hittite Chrestomathy with Vocabulary. (= Hittite Studies, No. 2.) Paris, P. Geuthner, 1932. 8°. VIII, 70 pp. Frs. 50·—.

Report on the Administration of the Archaeological Department and the Sumer Public Library Government of Jodhpur for the Year 1933. Vol. VII. Jodhpur, Archaeological Dpt., 1934. 8°. 10 pp.

THE KALYANA-KALPATARU, vol. I, no. 9. Gorakhpur, 1934. 8°. 646—692 pp., 2 planches. As. 5.

ALBRIGHT, WILLIAM FOXWELL. The Vocalisation of the Egyptian Syllabic Orthography. (= American Oriental Series vol. 5.) New Haven (Connecticut), Amer. Orient. Soc., 1934. 8°. VII, 67 pp. $ 1·25.

SCHWAB, RAYMOND. Vie d'Anquetil-Duperron, suivie des usages civils et religieux des Parses par Anquetil-Duperron. Avec une préface de Sylvain Lévi et deux essais du Sir J. Jamshedji Modi. Paris, E. Leroux, 1934. 8°. VIII, 240 pp.

CHRISTENSEN, ARTHUR. Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens. (= Archives d'Études Orientales, vol. 14 et 14, 2.) Upsala, Archives Orientales Swenska Landsmål, 1917—1934. 8°. Kr. 10·—.

CHIERA, EDWARD. Proceedings in Court. (= Publications of the Baghdad School Texts, vol. IV. — Joint Expedition with the Iraq Museum at Nuzi.) Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1934. 4⁰. 8 pl. CCCI—CDXI. $ 4·—.

CHIERA, EDWARD. Mixed Texts. (= Publications of the Baghdad School of Texts, vol. V. Joint Expedition with the Iraq Museum at Nuzi. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1934. 4⁰. 4 pl. CDXII—DXI. $ 4·—.

GRAY, LOUIS H. Introduction to Semitic Comparative Linguistics. New York, Columbia University Press, 1934. 8⁰. XVI, 147 pp. 16/—.

VÄTH, ALFONS S. J. Die Inder. (= Geschichte der führenden Völker. Hg. v. Heinrich Finke, Hermann Junker, Gustav Schnürer. 28. Bd.) Freiburg in Br., Herder & Co., 1934. 8⁰. VIII, 295 pp., 8 pl., 2 cartes. RM 7·60.

MINORSKY, V. Esquisse d'une histoire de Nādu Chāh. (= Publ. de la Soc. d. Ét. Iran. et de l'Art Persan, No 10.) Paris, E. Leroux, 1934. 8⁰. 46 pp.

BENVENISTE, E. et RENOU, L. Vṛtra et Vṛθragna, étude de mythologie indo-iranienne. (= Cah. de la Soc. As.) Paris, Société Asiatique, 1934. 8⁰. 207 pp.

SPIES, OTTO. Mu'nis al-'Ushshāq. The Lovers' Friend. By Shihābuddīn Suhrawerdī Maqtūl. (= Bonner Oriental. Studien. 7.) Stuttgart, W. Kohlhammer, 1934. 8⁰. II, 23, 67, 27 pp. RM 6·—.

BRANDENSTEIN WILHELM. Die tyrrhenische Stele von Lemnos. (= Mitt. d. Altor. Ges., VIII, 3.) Leipzig, Otto Harrassowitz, 1934. 8⁰. 51 pp. RM 7·50.

RÉAU, LOUIS. L'Art primitif, l'Art médiéval. (= Hist. univ. d. Arts d. temps primitifs jusqu'à nos jours.) Paris, Armand Colin, 1934. 4⁰. 442 pp., 275 pl., 3 cartes. Frs. 60·—.

PŘIKRYL, JAROSLAV. Putování po Cejlonu a v nejjižnější Indii. Praha, Al. Srdce, 1934. 106 pp. Kč 65·—.

POPPLOW, ULRICH. Pferd und Wagen im Alten Orient. Diss. d. Tierärztl. Hochsch. Berlin. Berlin, 1934. 8⁰. 72 pp.

GOITEIN, S. D. F. Jemenica ... Leipzig, Otto Harrassowitz, 1934. 8⁰. XXIII, 194 pp.

KÖNIG, FRIEDRICH WILHELM. Älteste Geschichte der Meder und Perser. (= Der Alte Orient. 33, 3/4.) Leipzig, J. C. Hinrichs, 1934. 8⁰. 66 pp., 1 Karte. RM 2·85.

BALÁZS, STEFAN. Die Inschriften der Sammlung Baron Eduard von der Heydt. (Sonderdruck aus d. Ostas. Zeitsch., 20.) Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1934. 4⁰. 25 pp., 8 planches.

Bibliography, Annual, of Indian Archaeology for the Year 1931. Leyden, Kern Institute, 1933. 4⁰. X, 210 pp., 12 pl.

AHRENS, KARL. Muhammed als Religionsstifter. (= Abhandl. f. d. Kunde d. Morgenl., hg. v. d. Deutschen Morgenländ. Gesellschaft, XIX. Bd., No. 4.) Leipzig, Deutsche Morgenländ. Gesellschaft, 1935. 8⁰. VIII, 216 pp. RM 12·—.

MOORTGAT, A. Bildwerk und Volkstum Vorderasiens zur Hethiterzeit. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1934. 8⁰. 42 pp. RM 2·—.

GRANT, ELIHU. Rumeileh. Being Ain Shems Excavations (Palestine). Part III. (= Biblical and Kindred Studies No. 5.) Haverford (Pennsylvania), Haverford College, 1934. 8⁰. IX, 99 pp., 33 planches, 6 cartes.

SENART, ÉMILE. Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad. Traduite et annotée. (= Collection Émile Senart.) Paris, Société d'Édition „Les Belles Lettres", 1934. 8⁰. XXIX, 121, 121, 15 pp. Frs. 30·—.

Orientalia Christiana Periodica. Commentarii de re orientali aetatis christianae sacra et profana editi cura et opere Pontificii Instituti Orientalium Studiorum. Vol. 1. N. I—II. Roma, Pontif. Instit. Orient. Stud., 1935. 8⁰. 304 pp. L 22·50.

BINYON, LAURENCE. The Spirit of Man in Asian Art. Cambridge (Massachusetts), Harward University Press, 1935. 8⁰. XV, 217, 70 pp. $ 4·—.

LIVINGSTON, WALTER and WRIGHT, J. R. Ottoman Statecraft. (= Princeton

Oriental Texts, vol. II.) Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1935. 8°. XV, 172 pp., 63 annexes. $ 3·50.

CASSUTO, UMBERTO. La questione della Genesi. (= Publ. della R. Università d. Studi di Firenze, Fac. di Lett. e Filos. — III Ser., I.) Firenze, Felice Le Monnier, 1934—XII, 4°. IX, 429 pp. L 60·—.

DIRINGER, DAVID. Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi. Raccolte et illustrate. (= Pubbl. d. R. Univers. d. Studi di Firenze, Fac. di Lett. e Filos. — III Ser., II.) Firenze, Felice le Monnier, 1934. XII. 4°. XXIX, 361 pp., 30 pl. L 80·—.

DUMONT, P.-E. L'Īśvaragītā. Le chant de Śiva. Texte extrait du Kūrma-Purāṇa. Traduit du sanskrit. Paris, P. Geuthner, 1933. 4°. 251 pp. Frs. 75·—.

BUTAVAND, F. L'Épopée Ligure. Nice, Charles-Lavanzelle et Cie., 1935. 8°. 78 pp.

BUTAVAND, F. L'Énigme lydienne. Paris, Adrien-Maisonneuve, 1935. 8°. VII, 50 pp.

SKOK, P. et BUDIMIR, M. But et signification des études balkaniques. (= Revue intern. d. ét. balkan.) Beograd, Institut Balkanique, 1934. 8°. 28 pp.

Steinbücher, Orientalische, und persische Fayencetechnik von H. Ritter, J. Ruska, F. Sarre, R. Winderlich. (= Istanb. Mitt., Heft 3.) Istanbul, Archäol. Instit., 1935. 8°. 69 pp., 4 pl. RM 6·—.

Yoga, International Journal on the Science of Yoga. Founder-Editor: Shri Yogendra. Vol. III, Nos. 14, 15, 16. Bulsar, Yoga Institute, 1935. 8°. 37, 33—48 pp. As. 4 per copy.

Calcutta Oriental Journal The, Edited by Kshitis Chandra Chatterji. Vol. I, Nos 3 and 6, vol. II, Nos 2, 3. Calcutta, J. C. Chatterjee, 1933—34. I/3 pp. 89—134, I/6 pp. 229—240 + 32, II/2 pp. 33—64, 9—16, 65—72, 3 annexes, II/3 pp. 65—96, 17—24, 73—80. As. 12 per copy.

MUNICIPALITÉ D'ALEXANDRIE: ANNUARIO del Museo Greco-Romano. Vol. I. (1932—3) di Achille Adriani. Alexandrie, Musée Gréco-Romain, 1934. 8°. 96 pp., planches, 1 annexe.

KOŘÍNEK, J. M. K tak zvanému thráckému nápisu na prstenu ezerovském. (= Sborník filologický X, II.) V Praze, Česká akademie věd a umění, 1935. 4°. 69—110 pp.

Separate Prints of the *Journal of the Shanghai Science Institute,* Section I, Vol. 1:

No. 1: NAKAO, MANZÔ and TSENG, KWONG-FONG. On the Chemical Composition of Daphne Genkwa. Shanghai, Sci. Inst. 1933. 4°. pp. 1—16.

No. 2: ZEE SHEN an ITARU IMAI. On the Orbit of Nagata's Comet. Shanghai, Sci. Inst., 1933. 4°. pp. 17—27.

Separate Prints of the *Journal of the Shanghai Science Institute,* Section II, Vol. 1:

No. 1: TOMITA, TÔRU. Olivine-trachyandesitic Basalt from Hsueh-hua-shan Hill, Ching-hsing District, North China. Shanghai, Sci. Inst., 1933. 4°. pp. 1—10.

No. 2: SABURÔ SHIMIZU. Note on Two Interesting Senonian Ammonites from Hokkaido and South Saghalin. Shanghai, Sci. Inst. 1933. 4°. pp. 11—15.

No. 3: SUTEZÔ SATÔ. Alteration of Talc and Antigorite to Leuchtenbergite in the Metamorphosed Dolomite of the Matenrei System, North Korea. Shanghai, Sci. Inst., 1933. 4°. pp. 17—24.

No. 4: TOMITA, TÔRU. On the So-called Leucite-basalt from Ryûdô, Kankyô-Hokudô, Korea. Shanghai, Sci. Inst., 1933. 4°. pp. 25—39.

No. 5: TOMITA, TÔRU. Variations in Optical Properties, According to Chemical Composition, in the Pyroxenes of the Clinoenstatiteclinohyperhenēdiopside-hedenbergite System. Shanghai, Science Institute, 1934. 4°. pp. 41—58.

Separate Print of the *Journal of the Shanghai Science Institute,* Section III, Vol. 1:

No. 1: NAKAO, MANZÔ. Notes on „Shao-hsing Hsiao-ting Ching-shih Cheêng-lei Pei-chi Pên-tsʻao . . .". Shanghai, Sci. Inst., 1933. 4°. pp. 1—9.

Separate Prints of the *Journal of the Shanghai Science Institute*, Section IV, Vol. 1:

No. 1: KUROYA, MASAHIKO and OSHIO KEMPU. On the Types of Cholera Vibrio of the Shanghai Epidemic of 1932. Shanghai, Sci. Inst. 1932. 4⁰. pp. 1—18.

No. 2: TOMITA GUNJI. Titration of Sea-Water with HCl, and the Importance of Controlling the CO_2 Tension of Acidified Sea Water. Shanghai, Sci. Inst., 1933. 4⁰. pp. 19—28.

No. 3: NOMURA SHICHIROKU and TOMITA GUNJI. A Simple Method of Measuring the Mechanical Activity of Cilia. Shanghai, Sci. Inst. 1933. 4⁰. pp. 29—39.

No. 4: KUROYA, MASAHIKO and ÔNO HIROSI. On the Types of Cholera Vibrio of the Shanghai Epidemic of 1932 (Second Report). Shanghai, Sci. Inst., 1933. 4⁰. pp. 41—68.

No. 8: YOUNG SHUTSU ... Diphyllobothrium mansoni ... im Darme des Endwirtes ... Shanghai, Sci. Inst., 1934. 4⁰. pp. 117—120.

No. 9: PAO-LEE SIAO. ... Sparganum mansoni ... Infection among Edible Frogs ... (= Stud. from the Dpt. of Pathology of the S'hai Sci. Inst. Sect. IV, vol. 1.) Shanghai, Sci. Inst., 1934. 4⁰. pp. 121—125.

Papyri, Hieratic, in the British Museum. Third series: Chester Beatty Gift. Ed. by Alan H. Gardiner. Vol. I. Text, vol. II. Plates. London, British Museum, 1935. I. 4⁰, II. f⁰. Vol. I.: XIII, 142 pp., vol. II.: 95 pl. £ 4,15,—.

ELLIS, A. G. Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum. Vol. III. (= British Museum Dept. of Orient. Print. Books & MSS.) London, British Museum, 1935. 4⁰. II, 454 pp. £ 2,—,—.

GELB, IGN. I. Inscriptions from Alishar and Vicinity. (= The University of Chicago, Orient. Instit. Public., XXVII; Researches in Anatolia, VI.) Chicago (Ill.), University of Chicago Press, 1935. 4⁰. XV + 84 pp., 63 pl. $ 6·—.

Report on the Administration of the Archaeological Department and the Sumer Public Library Government of Jodhpur. For the Year 1934, VIII. Jodhpur, Archaeological Department, 1935. 4⁰. 9 pp.

LEHMANN-HAUPT, C. F. Corpus Inscriptionum Chaldicarum, in Verbind. mit F. Bagel † und F. Schachermeyr hrsg. Textband 2. Lfg. (nebst Supplement zur 1. und 2. Lfg. und Tafelband 2. Lfg.) Berlin, Walter de Gruyter, 1935. f⁰. Textband IX—XIII, 57—168 Spalten, Tafelband XLIII—LXV pl. RM 60·—.

McEWAN, Calvin W. The Oriental Origin of Hellenistic Kingship. (= The Orient. Instit. of the Univ. of Chicago, Stud. in Ancient Orient. Civiliz., 13.) Chicago, The University of Chicago Press, 1934. 8⁰. XII, 34 pp. $ 1·—.

BELL, H. IDRIS and SKEAT, T. C. Fragments of an Unknown Gospel and Other Early Christian Papyri. London, British Museum, 1935. 4⁰. X, 63 pp., 5 pl. 4/—.

KEITH, ARTHUR BERRIEDALE. Brahmanical and Jaina Manuscripts. With a Supplement Buddhist Manuscripts. By F. W. Thomas. Part I and II. (= Catalogue of the Sanskrit and Prâkrit Mss. in the Libr. of the India Off., II.) Oxford, Clarendon Press, 1935. 4⁰. Part I.: X, 920 pp., Part II.: pp. 921—1851.

BARBERA, D. GIUSEPPE M. Arabo e Berbero nel Linguaggio Italo-Siculo. Saggio. Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1935. 8⁰. 81 pp. L. 10·—.

DUNAND, MAURICE. Mission archéologique au Djebel Druze. Le Musée de Soueïda. Inscriptions et monuments figurées. (= Haut-Commiss. Franç. en Syrie et au Liban. Bibl. Archéol. et Histor., XX.) Paris, P. Geuthner, 1934. 4⁰. 115 pp., 36 pl. Frs. 100·—.

Annuario di studi ebraici. Diretto da Umberto Cassuto. (= Coll. Rabbin. Ital., Roma, I. 1934.) In memoria di S. H. Margulies. Roma, Felice Le Monnier, Firenze, 1935—XIII. 8⁰. 211 pp., 1 pl. L. 25·—.

PFEIFFER, ROBERT H. State Letters of Assyria. A Transliteration and Transla-

tion of 355 Official Assyrian Letters dating from the Sargonid Period (722—625 B. C.). (= Amer. Orient. Ser., 6.) New Haven (Connecticut), Amer. Orient. Soc., 1935. 4°. XIII, 265 pp.

TAHSIN ÖZ. Zwei Stiftungsurkunden des Sultans Mehmed II. Fatih. (= Istanbuler Mitteilungen, 4.). Istanbul, Archäolog. Institut des Deutschen Reiches, 1935. 8°. XIV, 15, 149 pp. RM 10·—.

SZAPSZAŁ, H. SERAJA. Próby literatury ludowej Turków z Azerbajdżanu perskiego. Proben der Volksliteratur der Türken aus dem persischen Azerbaidschan. (= Prace Komisji Orjentalistycznej, Nr. 18.) Kraków, Polska Akademja Umiejętności, 1935. 8°. XIII, 100 pp., 2 planches.

MARDKOWICZ ALEKSANDER. Karaj sez-bitigi. Słownik karaimski ... Łuck, A. Mardkowicz, 1935. 8°. 71 pp.

MARGOULIÈS, GEORGES. Petit Précis de Grammaire chinoise écrite. Paris, Adrien Maisonneuve, 1934. 8°. 64 pp. Frs. 10·—.

KALAMI PIR. A Treatise on Ismaili Doctrine also (wrongly) called: Haft-Babi Shah Sayyid Nasir. Ed. in original Persian and transl. into Engl. by W. Ivanow. (= Islamic Research Association, No. 4.) Bombay, Islamic Research Association, 1935. 8°. LXVIII, 146, 117 pp. Rs 6·8.



Dr. Rudolf Hotowetz, President of the Czechoslovak Oriental Institute.

THE 70TH BIRTHDAY OF DR. RUDOLF HOTOWETZ, PRESIDENT OF THE CZECHOSLOVAK ORIENTAL INSTITUTE.[1]

By

Zdeněk Fafl.

On October 12, 1935 the President of the Oriental Institute is celebrating his 70th birthday, probably, to the great surprise of many who know him and who would doubt — judging from his energy and the very active life he is still leading — that he was as much as sixty. He was born in Říčany near Praha in 1865. Having finished the study of law and having passed with honours, he entered first the Civil Service. A few years later he accepted a position in the Chamber of Commerce of Praha, where he gradually rose to the place of its Secretary-General.

The greatest part of his life is closely connected with this Institution, which was brought by him to a high degree of esteem and importance and made a leading chapter in the Association of the Chambers of Commerce in the Austrian part of the former Dual Monarchy.

Already as a young official, by his remarkable works in the sphere of National Economy attention had been drawn to his talents. Very numerous are his articles, essays and works published not only at home but — especially in the more recent times — also abroad. It was, however, his practical initiative labours in suggesting important measures for the promotion and expansion of trade and industry, assistance in formulating and drafting rules and bills based on his learning and experience that gained him general respect and acknowledgment even from the highest places.

Soon after the establishment of the Czechoslovak Republic Dr. Hotowetz was entrusted with the organisation of an Import and Export Commission which had to cope with serious difficulties resulting from the separation of Czechoslovakia from the former economic unit and from the economic situation of post-war times generally.

In the years 1920—1921 he was entrusted as a Minister with the management of the new Office of Foreign Trade, which was organized according to his own suggestion. In this Office he has united the Control of Foreign Trade, and he was the first who laid down a good and durable

[1]) With a portrait.

foundation for the Czechoslovak trade policy; for some time he was also acting as Minister of Commerce. He has united and simplified the control of foreign trade; his intention was to bring about a reduction of this control pari passu with the consolidation of the economic conditions. Further, he accomplished the first preparatory work for a thorough revision of the Customs Tariff. The marking of the first lines of commercial policy and the conclusion of the first and most important commercial treaties stand to his credit.

His appointment as President of the Czechoslovak General Pension Institute was preceded by considerably long work in this field. In 1908 Dr. Hotowetz was appointed chairman of the Preparatory Committee for the establishment of the first Bureau of the Pension Institute in Praha. He divested himself of this task in such a way that when the Pension Law came into force at the beginning of 1909, all had been prepared for starting the activities without delay. The chairman's position in the Pension Institute was retained by him also after the war, following his reappointment by the Republican Authorities. When the General Pension Institute had been established on the basis of the new Czechoslovak law, he was appointed Government Commissioner and, as such, is also its President.

In this respect Dr. Hotowetz took and is still taking a very active part in framing various bills and amendments to social insurance for private employees, and as the chairman of the Committee, charged with the task of formulating the respective bills, he has contributed greatly to coordinating the various standpoints of the employers and the employees. The framing of the Czechoslovak Pension insurance laws, which provide security for every private employee at old age, frequently bears mark of his hand.

Among his various public functions special mention should be made of his chairmanship in the Cartell Commission. Dr. Hotowetz is a fellow of the Economic Institute of the Czech Academy and the chairman of its Commercial Section.

To us, however, Dr. Hotowetz is dear because of his very close, very intimate and generous connection with our Institute. He may rightly be considered as one of its founders. When the idea of establishing such an Institute matured, and when the President of the Republic decided that a portion of the funds placed at his disposal on the occasion of his 70th birthday should be alloted to the establishing of the Oriental and Slavonic Institutes, it was Dr. Hotowetz who undertook all the necessary measures for its realisation. He did, however, much more. As the Minister of Foreign Trade he supplemented these funds considerably by means from his ministry, and so laid down the material foundation for the Oriental Institute and its Library. No wonder that, when the Institute had duly been in-

augurated, the fellows unanimously elected him their first President and even later on when the Institute had been reorganised and independent Cultural (Research) and Economic Sections formed, Dr. Hotowetz was asked to remain at the head of the Institute.

The Oriental Institute owes Dr. Hotowetz much. Not only in regard to its creation, but also for the constant generous support, protection and expert advise which — it must be stressed — he distributes equally and impartially between both sections. The Institute is still at the stage of its infancy, as hardly seven years elapsed since it commenced its activities, but the work done and the results of its endeavours for this relatively short period speak best for themselves. The Research Section publishes its Archiv Orientální and special Monographic Series, a Popular Series in the Czech language, provides facilities for its members to work abroad — and here the collaboration of the President must especially be mentioned — invites foreign Orientalists and arranges for their lectures to be held in Praha. The Economic Section takes charge of various courses especially arranged for young businessmen going to the Orient, supports, supervises and controls their efforts abroad, and disseminates knowledge about economic conditions in the Oriental countries. Both sections, either individually or together arrange lectures, meetings, exhibitions, etc. etc.

Special territorial societies have been created within the Institute's organisation — so far the Japanese and the Indian Societies, while others are under consideration. The Library and Reading Room provide already considerable sources of information and instruction both for students and the general public.

That is not a bad record if we take into consideration that the beginning of the Institute's activities almost coincide with the beginning of the world crisis, which has damaged not only industries and trade, but public revenue and private charitable sources as well, and thus endangered also the work of scientific societies and research work. The most difficult times have — let us hope — passed, and in wishing our President many happy returns, we wish him also to see his Oriental Institute grow and flourish.

INDIEN UND DER WESTEN.[1]

Von

M. Winternitz.

"East is East and West is West,
And never the twain shall meet,"

„Ost ist Ost und West ist West und nie werden die beiden zusammen kommen", — mit diesen Worten hat der englische Dichter Rudyard Kipling, der ausgezeichnete Kenner Indiens, einmal die Gegensätzlichkeit zwischen orientalischer und abendländischer Welt- und Lebensauffassung kennzeichnen zu müssen geglaubt. Ja gewiß, der Osten ist anders als der Westen. östliche Geistesart ist anders als die westliche und anders werden sie wohl immer bleiben. Dennoch aber sind Osten und Westen im Verlauf einer Jahrtausende langen Geschichte immer wieder zusammengekommen. Sie sind nie so getrennt gewesen, daß nicht ein Austausch sowohl materieller als auch geistiger Güter zwischen ihnen statt gefunden hätte, — ein Austausch, der nur möglich war, weil es neben aller Verschiedenheit und Andersartigkeit doch auch so viel gemeinsam Menschliches zwischen östlichen und westlichen Menschen gab, daß die Möglichkeit von Verständigung und Verständnis immer vorhanden war. Auch haben geographische Grenzen nie zu verhindern vermocht, daß die Geschicke Asiens durch Europa und die Geschicke Europas durch die Asiens mächtig beeinflußt worden sind.

Wir sprechen oft unwillkürlich vom „fernen" Indien, wenn nicht gar vom Lande „wo der Pfeffer wächst", um auszudrücken, wie fern und fremd uns dieses Land ist. In der Tat scheint ja Indien auf den ersten Blick auch geographisch nicht nur von Europa, sondern auch vom asiatischen Kontinent so scharf abgegrenzt, daß es uns fast wie ein eigener Weltteil erscheint und in vielen Beziehungen geradezu als ein solcher bezeichnet werden kann. Der Himalaya, die „Wohnung des Schnees", das gewaltigste Gebirge der Erde, dehnt sich wie eine mächtige, fast unübersteigliche Mauer über die ganze Nordgrenze Indiens hin, während es nach dem Süden zu mit den beiden anderen Seiten seiner Dreiecksgestalt weit in den Ozean hinausragt.

Aber schon in alten Zeiten durchfuhren Handelsschiffe das arabische Meer, und die reichgegliederte Westküste Indiens lockte kühne Seefahrer

[1] Nach einem am 29. November 1933 in der Deutschen Universität in Prag, im Rahmen der Vorlesungen über „Ost und West" gehaltenen Vortrag.

und unternehmende Handelsleute aus dem Westen und bot indischen Kaufleuten Gelegenheit, ihre Waren nach dem Westen zu bringen. Aber auch im Nordwesten Indiens, gegen Afghanistan und Belutschistan zu, durchbrechen eine Anzahl von Pässen die Gebirgskette des Himalaya, und hier war die große Verkehrsstraße, auf der trotz der scheinbaren Abgeschlossenheit des Landes sowohl Eroberer als auch Karawanen den Weg nach Indien gefunden haben.

Wir wissen heute durch die überraschenden Ergebnisse der Ausgrabungen der letzten Jahre im Industal, in Harappa und Mohenjodaro, daß schon im vierten Jahrtausend v. Chr. im Nordwesten Indiens, im Tal des Indus, eine hohe Kultur blühte, die in wesentlichen Zügen eine vollständige Übereinstimmung mit den Kulturen von Sumer, Elam und Mesopotamien zeigt. Noch ist der Schleier nicht gelüftet, der uns die Herkunft dieser Kultur verbirgt, noch können wir die Schriftzeichen nicht lesen, die wir auf den ausgegrabenen Siegeln finden, aber darüber besteht kein Zweifel, daß zwischen der Kultur des westlichen Asien und der Kultur des nördlichen Indien schon Jahrtausende v. Chr. engere Beziehungen bestanden haben. Es ist schwer glaublich, daß diese erstaunlich hohe Kultur — es gab da große Städte mit fest gebauten Häusern, mit Badeanstalten und sanitären Einrichtungen, die selbst dem heutigen Indien noch zu wünschen wären — zugrunde gegangen sein sollte, ohne irgend welche Spuren in der späteren indischen Kultur hinterlassen zu haben. Nachweisen können wir diese Zusammenhänge bisher allerdings nicht. Mit der vedischen Kultur zeigt die des Industals keinerlei Verwandtschaft.[1]) Die Spuren des indischen Śiva-Kultes, der Śakti-Verehrung und des Yoga, die man in einzelnen Bildwerken von Mohenjo-daro zu sehen glaubte, sind mehr als zweifelhaft.[2])

Vielleicht weist die Flutsage, die wir in der altindischen Literatur finden, die sicher mit der babylonischen Sage, der Quelle der biblischen Sintflut-Legende, zusammenhängt, in jene uralte Zeit zurück.

Auch was wir „indo-arische Kultur" nennen, weist auf den Westen hin. Es mag im 3. Jahrtausend v. Chr. gewesen sein (unmöglich ist es, bestimmte Zahlen anzugeben), als über den Hindukusch her arische, d. h. den Iraniern nahe verwandte Stämme der indogermanischen Sprachenfamilie als Eroberer in das Industal eindrangen, sich von dort über Nord- und Mittelindien verbreiteten, wo sie jene eigenartige Kultur entwickelten, die im Laufe der Jahrhunderte der ganzen Kultur Indiens bis zum äußersten Süden hinunter, trotz ihrer unendlichen Manigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit, doch ein einheitliches Gepräge verlieh. Wir nennen diese Kultur „indo-arisch", weil ihre Hauptträger arische, zur

[1]) Sir John Marshall, Mohenjo-Daro and The Indus Civilization, London 1931, I, 110 ff.

[2]) Marshall, a. a. O., I, 48 ff., 52 ff.

indogermanischen Sprachenfamilie gehörige Inder waren. Wenn wir von „indogermanisch" sprechen, so sagen wir damit schon, daß irgend etwas Gemeinsames die Inder im äußersten Osten und die Europäer bis zu den Germanen im äußersten Westen (nämlich in Island) miteinander verbindet. Was dieses Gemeinsame ist, darüber herrschen noch mancherlei Irrtümer. Sicher ist nur, daß es die Sprache und die Kultur ist, durch die diese Völker irgendeinmal miteinander verbunden waren. In der Tat haben sich nicht nur in der Sprache, sondern auch im Götterglauben, im religiösen Kult, in den sozialen Einrichtungen, Sitten und Bräuchen viele engere Übereinstimmungen zwischen Indern, Persern, Griechen, Römern, Kelten, Germanen und Slaven nachweisen lassen.

Aber all das liegt weit zurück, im Dunkel vorgeschichtlicher Zeiten. Wenn wir in das Licht der historischen Zeit eintreten, so stoßen wir mindestens seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. immer wieder auf politische, wirtschaftliche und geistige Beziehungen zwischen Indien und dem Westen. Im Jahre 538 v. Chr. war Babylon gefallen und Cyrus hatte das Perserreich gegründet. Um 510 v. Chr. machte sein Nachfolger Darius das Industal zu einer Provinz seines Reiches. So berührte damals das Perserreich Griechenland an dem einen und Indien an dem anderen Ende. Durch die Perser lernten die Griechen zuerst den Namen Indoi kennen (von dem indischen Sindhu, dem Namen des Flusses Indus, der bei den Persern zu Hindu und von den Joniern, die kein -h- aussprechen konnten, „Indu" gesprochen worden ist). Von den Persern bekamen auch die Inder ihre Benennung der Griechen als „Jonier" (Yavana im Sanskrit, Yona im Prākrit, Yauna im Altpersischen).

Wieder zwei Jahrhunderte später, im Jahre 327 v. Chr., drang der Mazedonier Alexander der Große bis zum Indus vor und überflutete mit seinen Heerscharen die fruchtbaren Täler des Fünfstromlandes. Durch den frühzeitigen Tod Alexanders wurden seine großartigen Pläne in Bezug auf Indien zunichte. Zehn Jahre später war es mit der Griechenherrschaft im Pandschab zu Ende. Weittragend aber waren die Folgen von Alexanders Anwesenheit in Indien. Kolonisten, Nachkommen der Soldaten Alexanders, blieben in Nordindien zurück. Griechische oder halbgriechische Fürstentümer haben sich einige Jahrhunderte an der nordwestlichen Grenze Indiens erhalten. Im 3. Jahrhundert v. Chr. schickte Seleukus Nikator, der Nachfolger Alexanders, den Megasthenes als Gesandten an den Hof des indischen Fürsten Candragupta, der wie Alexander ein indisches Weltreich gründen wollte. Von Megasthenes stammen die wertvollsten Nachrichten, die uns die Griechen über die sozialen Verhältnisse in Indien zu jener Zeit überliefert haben. Zwischen 190 und 180 v. Chr. dehnte Demetrius das baktrische Reich bis nach Indien aus und eroberte Sind und Kathiawar. Auch dieses indische Reich war nur von kurzer Dauer. Aber während der Name des großen Alexander in der

ganzen indischen Literatur nicht ein einziges Mal genannt wird, hat wenigstens einer der graekobaktrischen Herrscher, der König Menander, durch seine Zuneigung zum Buddhismus in der buddhistischen Literatur Erwähnung gefunden.

Aber nicht nur kriegerischer Art waren die Beziehungen des Westens zu Indien im Altertum. Wir haben Zeugnisse genug dafür, daß die Inder schon in früher Zeit einen ausgedehnten Handelsverkehr mit dem Westen unterhielten. Römische und griechische Händler fanden in Indien eine entwickelte Handelsschiffahrt vor, die sich allerdings nicht weit von den Küsten entfernte. Unternehmender waren die Kaufleute aus dem Westen gewiß. Seitdem um 45 n. Chr. der griechische Kapitän Hippalus die Entdeckung gemacht hatte, daß die Monsunwinde für die Schiffahrt ausgenützt werden könnten, wagten sich die griechischen und römischen Händler mit ihren Schiffen weit ins Meer hinaus. Das Rote Meer bildete die Hauptverkehrsader. Aber diese Händler fanden auch zahlreiche Häfen an der Westküste Indiens, wohin von den Märkten ganz Indiens Waren gebracht wurden. Seit der Hellenisierung Ägyptens durch die Eroberungen Alexanders war Alexandrien ein Mittelpunkt des Verkehrs zwischen Osten und Westen geworden. Griechen, Syrer und Juden vermittelten den Handel von und über Alexandrien nach Indien. Das römische Weltreich unterhielt einen ausgedehnten Handel mit Indien. Unter den römischen Kaisern von Augustus angefangen und unter dem Schutz der pax Romana blühte der Handel zwischen Indien und Rom.[1]) Gegenstand des Handels bildeten Gewürze aller Art, insbesondere Pfeffer, der in ungeheuren Mengen nach Rom gebracht wurde, indische Baumwolle, die zu feinen Stoffen verwendet wurde, vor allem aber Edelsteine und Perlen. Indien galt von jeher als das Land der Diamanten. Plinius sagt: „terrarum autem omnium maxime gemmifera India." Über den Luxus, den die Römerinnen mit Perlen und Edelsteinen trieben, klagen die Moralisten. Auch Elfenbein und Schildpatt wurden zu Schmuckgegenständen verarbeitet. Affen, Papageien und Pfauen wurden aus Indien nach Rom gebracht, wo sie bei Frauen und Kindern zur Unterhaltung sehr beliebt waren.

Weit geringer als die Ausfuhr nach Indien war die Einfuhr Indiens vom Westen. Sie bestand im Wesentlichen aus Blei, Kupfer, Glas, Korallen, vor allem aber aus Gold- und Silbermünzen. Schon Plinius klagt darüber, daß die Einfuhr von Luxusgegenständen aus Indien dem römischen Verkehr zu viel Gold entziehe. Römische Münzen wurden namentlich in Südindien lange Zeit als gewohntes Zahlungsmittel angenommen.[2]) So ge-

[1]) Vgl. H. G. Rawlinson, Intercourse between India and the Western World, 2nd Ed., Cambridge 1926, p. 101 ff.; E. H. Warmington, The Commerce between the Roman Empire and India, Cambridge 1928, p. 181 ff. und Alfred Sarasin, Der Handel zwischen Indern und Römern zur Zeit der römischen Kaiser, Basel 1930.

[2]) "Roman gold and silver coins are found in great numbers in Southern India and Ceylon, and it is probable that they were actually used as currency in these

wohnt war man an diese Münzen, daß indische Fürsten sogar römische Münzen umgeprägt oder nachgeahmt haben.

Indische Fürsten ließen sich aus dem Westen auch italienische Weine und griechische Frauen kommen. In den klassischen indischen Dramen tritt der König gewöhnlich mit einer Leibwache von griechischen Frauen auf.

Mit dem Untergang des Römerreiches nahm auch dieser lebhafte Handel zwischen Indien und Rom ein Ende. Im Mittelalter waren es hauptsächlich die Araber, die den Handelsverkehr von Indien nach dem Westen vermittelten. Genuesen, Florentiner und Venezianer brachten die Erzeugnisse Indiens, die sie von den Arabern übernahmen, nach Westeuropa.

Mit dem 10. Jahrhundert beginnen die Einfälle und Eroberungen der Mohammedaner in Indien, die sich Jahrhunderte lang fortsetzen, bis im 16. Jahrhundert die mohammedanische Herrschaft in Indien aufgerichtet wird.

Mit der Gründung des Reiches der Großmogulen durch Kaiser Bāber im Jahre 1526 beginnt die neuere Geschichte Indiens. Im 16. Jahrhundert beginnen aber auch schon die Kämpfe der europäischen Westvölker um die indischen Märkte. Im Jahre 1498 hatte der portugiesische Seefahrer Vasco da Gama den Seeweg nach Indien entdeckt, und die Portugiesen waren die ersten, die im Jahre 1509 von Goa in Südindien Besitz ergriffen. Und nun beginnt das einige Jahrhunderte währende Ringen von Portugiesen, Spaniern, Holländern, Franzosen und Engländern um die Ausbeutung Indiens, ein Ringen, das zu manchen blutigen Auseinandersetzungen auch auf europäischen Schlachtfeldern führte. Im Jahre 1761 endete dieses Ringen mit dem endgültigen Sieg Englands. Es kommt zur Gründung der Ostindischen Handelsgesellschaft in Bengalen und am Ende des 18. Jahrhunderts ist schon von einem „Britischen Reich“ in Indien die Rede. Am Anfang des 19. Jahrhunderts ist England bereits die führende Macht in Indien. Die Mogul-Herrschaft, die nach den großartigen Erfolgen unter Kaiser Akbar und seinen unmittelbaren Nachfolgern seit dem Tode Aurangzebs immer mehr verfiel, fand im Jahre 1858 ihr vollständiges Ende, indem die Dynastie abgesetzt und die britische Herrschaft offiziell aufgerichtet wurde.

Wir haben gesehen, daß der Handelsverkehr mit dem Römischen Reich für Indien nicht unvorteilhaft war, sondern Gold ins Land brachte. Aber auch noch François Bernier, der französische Arzt des Kaisers Aurangzeb, konnte in seiner Beschreibung des Staates der Großmogulen um 1672 schreiben, daß Hindustan „einen großen Teil des Goldes und Silbers der Welt verschlingt und Mittel findet, dasselbige auf allen Seiten hinein-

countries, while, in the North, the Roman gold coins may, perhaps, have provided some of the metal for the large gold issues of the Kuṣanas." E. J. Rapson, Indian Coins (Grundriß II, 3 B), p. 35.

zubringen, dahingegen fast nicht ein einiger Ausgang zu solchem ist".[1]) Das wurde mit der Herrschaft der europäischen Westvölker ganz anders. Indien wurde ein Objekt der Ausbeutung. Das wegen seiner Reichtümer so viel begehrte Indien wurde immer ärmer und ärmer. Die unsägliche Armut in den indischen Dörfern ist einer der schmerzlichsten Eindrücke, den jeder Indienbesucher erfährt, und die schwerste Anklage gegen den Imperialismus.

Es ist hier nicht der Ort, die Geschichte des britischen Weltreiches zu verfolgen. Aber diese Geschichte und ein großer Teil der europäischen Staatengeschichte der Neuzeit hängen aufs engste mit der britischen Herrschaft in Indien zusammen. Kein Geringerer als Lord Curzon, der von 1899 bis 1914 Vizekönig von Indien war, führte in einer 1909 gehaltenen Rede aus, daß England um Indiens willen den Suezkanal und Ägypten erwarb, beinahe ein Jahrhundert lang mit Rußland rang, um es von den Grenzen Indiens fern zu halten, den Burenkrieg führte, die überwiegende Stellung in Mesopotamien und die Kontrolle im Persischen Meerbusen erringen mußte. „Indien zwang uns Hand auf Aden, eine Besitzung von unvergleichlicher Wichtigkeit, zu legen und die Schutzherrschaft über die benachbarten Teile Arabiens zu übernehmen. Indien wies uns auf die Bahn jener Eroberungen, die erst an den Schneewällen des Himalaya Halt machten und die uns aus einer kleinen Insel mit Handels- und maritimen Interessen gleichzeitig zur größten Landmacht der Welt erhoben." Um Indiens willen mußte England eine Machtstellung im Fernen Osten erringen, indem es mit China und Japan in Beziehung trat. „Es ist somit klar", sagt Lord Curzon, „daß der Herr Indiens unter modernen Verhältnissen die größte Macht auf dem asiatischen Kontinent und damit, so darf man wohl hinzufügen, in der Welt sein muß." Lord Curzon erwähnt dann noch die unerschöpflichen Hilfsquellen, die großen Handelshäfen, die Armeen, die Indien liefert und die „jeden Augenblick nach irgend einem Punkt Asiens oder Afrikas geworfen werden" können. Indien, so schloß er seine Rede, ist „eine Hauptfigur auf dem Schachbrett der internationalen Politik". Ich brauche nicht zu sagen, wie auch die Politik Englands während des Weltkrieges und seit dem Weltkrieg durch den Besitz Indiens bestimmt ist.

Fragen wir nun: Welchen Einfluß hatten diese äußeren — politischen und wirtschaftlichen — Zusammenhänge zwischen Indien und der westlichen Welt im Altertum und in der Neuzeit auf die geistigen Beziehungen zwischen Indien und dem Westen?

Ich habe schon erwähnt, wie im 6. Jahrhundert v. Chr. das große

[1]) Die Geschichte von der letzten Staats- und Landesveränderung des Großen Mogols in Frantzösischer Sprach beschrieben von dem Herrn F. Bernier auss derselbingen ... in die hochdeutsche übersetzet ..., Frankfurt a. M. 1671, S. 132. Vgl. A. Sarasin, a. a. O., S. 37.

Perserreich unter Darius Griechenland an dem einen Ende und Indien an dem anderen berührte. Auf dem Wege über Persien haben aller Wahrscheinlichkeit nach die ersten geistigen Berührungen zwischen Indern und Griechen stattgefunden. Doch sind wir hier nur auf Vermutungen angewiesen. Denn von indischen Weisen und indischer Weisheit, von nackten Philosophen (Gymnosophisten) und weltentsagenden Einsiedlern und Asketen berichten griechische Schriftsteller erst nach der Zeit des Alexander. Aber auffallend sind die großen Übereinstimmungen zwischen den Lehren indischer und griechischer Philosophie. Die Lehre der Upaniṣads von dem All-Einen finden wir auch bei den Eleaten. Wenn Xenophanes von der Einheit Gottes und des Weltganzen, von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit dieses Einen spricht, wenn Parmenides erklärt, daß allein dem Einheitlichen, Ungewordenen, Unzerstörbaren und Allgegenwärtigen Realität zukomme, während alles, was in der Vielheit existiert und der Veränderung unterliegt, nur Schein ist, so sind dies Sätze, die wir in den Upaniṣads und im Vedānta finden und die den Indern seit zweieinhalb Jahrtausenden förmlich in Fleisch und Blut übergegangen sind.[1]) Ebenso hat man auch Übereinstimmungen zwischen den Lehren des Empedokles und des Anaxagoras und denen der indischen Sānkhya-Philosophie nachgewiesen.[2]) Vor allem aber finden wir bei Pythagoras die Lehre von der Seelenwanderung in einer Form wieder, die der indischen Seelenwanderungslehre außerordentlich nahe kommt. Auch die rituellen Übungen der Pythagoräer zeigen starke Ähnlichkeit mit indischen Bräuchen. Es scheint auch, daß der sogenannte pythagoräische Lehrsatz vom Quadrat der Hypotenuse den Indern schon in älterer vedischer Zeit, also schon vor Pythagoras bekannt gewesen ist.[3])

Trotz alledem kann nur von der Möglichkeit eines indischen Einflusses auf griechisches Denken in jener Zeit gesprochen werden. Denn bei den erwähnten Lehren ist es auch durchaus möglich, daß Griechen und Inder unabhängig von einander auf dieselben Ideen gekommen sind. Bei Pythagoras scheint mir allerdings doch eine große Wahrscheinlichkeit dafür zu sprechen, daß er in Persien mit indischen Lehren bekannt geworden ist.[4])

---

[1]) Eine weitgehende Parallelität zwischen indischer und griechischer Metaphysik, ohne eine Entlehnung, sei es der Griechen von den Indern oder umgekehrt, anzunehmen, weist W. Ruben (Zeitschr. f. Indol. u. Iranistik 8, 1931, S. 147—227) nach.

[2]) Vgl. R. Garbe, die Sāṃkhya-Philosophie, 2. Auflage, Leipzig 1917. S. 113 ff.

[3]) Vgl. Bibhutibhusan Datta, The Science of the Sulba, Calcutta 1932, p. 106 ff. Über eine angebliche Vorstufe des pythagoräischen Lehrsatzes bei den Akkadiern vgl. Ernst F. Weidner, H. Zimmern und A. Ungnad in OLZ 19, 1916, 257 ff., 321 ff., 363 ff.; B. Meissner, Babylonien und Assyrien (Kulturgeschichtliche Bibliothek 1, 4) II, Heidelberg 1925, S. 393 und O. Neugebauer in NGGW aus dem Jahre 1928, Mathemat.-Phys. Kl., S. 45 ff.

[4]) Vgl. Garbe, a. a. O., S. 119 ff. Th. Hopfner, Orient und griechische

Eine viel umstrittene Frage ist auch die, wie sich das Vorkommen sogenannter „Äsopischer" Fabeln in der indischen Literatur erklärt. Zwar gehen die Anfänge der griechischen Tierfabel bis in die Zeit des Hesiod zurück, aber ihre Blütezeit fällt doch in das 6. und 5. Jahrhundert v. Ch., die Zeit des Aesop, den schon Herodot als Fabeldichter kennt. Die ältesten indischen Fabeln lassen sich nur vermutungsweise in das 5. und 4. Jahrhundert, einige mit Sicherheit in das 3. Jahrhundert v. Ch. verfolgen. Die große Mehrzahl sowohl der „Äsopischen" als auch der indischen Fabeln gehört jedoch einer Zeit an, in der ein reger geistiger Austausch zwischen Griechenland und Indien bestand und wo es von vornherein ebenso gut möglich ist, daß griechische Fabeln nach Indien, wie daß indische Fabeln nach Griechenland kommen konnten. Wenn wir daher solche Fabeln (es sind deren nicht allzuviele), wie die vom „Esel in der Löwenhaut", „Esel ohne Herz und Ohren", „Wolf und Kranich" u. a. m. sowohl in Indien als auch in Griechenland finden, gibt es kaum ein Mittel, um mit Sicherheit zu entscheiden, wo sie zuerst entstanden sind.

Aber nicht nur Fabeln, sondern auch zahlreiche Erzählungsmotive und Anekdoten gibt es, die Indien mit dem Abendland gemein hat. Die aus dem „Buche der Könige" bekannte Geschichte vom Salomonischen Urteil findet sich in einer buddhistischen Erzählung inmitten einer größeren Anzahl von Geschichten von klugen Richtersprüchen. Ähnliche Erzählungen spielen in der Weltliteratur eine große Rolle und es läßt sich bis heute nicht mit irgend einer Sicherheit entscheiden, wo sie ihre erste Heimat hatten. Aber daß sie nicht unabhängig von einander entstanden sind, sondern als Zeugen eines geistigen Verkehrs zwischen dem Osten und dem Westen gelten können, ist so gut wie sicher.

Herodot erzählt die Geschichte von der Frau des Intaphernes, die, vor die Wahl gestellt, ob sie lieber den Gatten, den Sohn oder den Bruder am Leben zu erhalten wünsche, sich für letzteren entscheidet, denn einen Gatten und einen Sohn könne sie wieder bekommen, nie aber wieder einen Bruder. Dieselbe Argumentation findet sich in der „Antigone" des Sophokles. Aber auch das indische Epos Rāmāyaṇa erzählt eine ähnliche Anekdote, und zwar im Anschluß an ein Sprichwort, das da sage, alles in der Welt sei leichter zu erlangen als ein leiblicher Bruder. Da die Geschichte sich sowohl in Indien als auch in Griechenland schon in sehr alter Zeit findet, ist es kaum möglich zu sagen, wo sie zuerst erzählt worden ist.

Die Vergleichung derartiger Erzählungen und Motive kann im Allgemeinen nur zu dem Ergebnis führen, daß ein gegenseitiger Austausch von Fabeln, Märchen und Erzählungen zwischen Griechenland und Indien,

Philosophie, Leipzig 1925, kann mich nicht überzeugen, daß für die Zeit des 6. bis 4. Jahrhunderts v. Chr. jeder Einfluß des Orients auf griechisches Denken ausgeschlossen sei.

wie zwischen Indien und Westasien Jahrhunderte hindurch stattgefunden hat, daß die erste Heimat mancher Geschichten in Indien, anderer aber in Griechenland zu suchen ist und daß sie hin und her gewandert sind, wie die Waren der Kaufleute. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff hat einmal gesagt,[1] daß die eigentliche Heimat der in Ost und West verbreiteten Erzählungsstoffe „der hellenisierte Orient" sei, daß im „hellenistischen See" alle Ströme von Ost und West zusammengeflossen und im „Hellenismus" der Gegensatz zwischen Orient und Occident aufgehoben sei. Wenn dem so ist, dann sind sicher in diesem „hellenistischen See" auch mancher Strom und manches Flüßchen eingeflossen, deren Quelle in Indien zu suchen ist.

Auf dem sicheren Boden der Tatsachen stehen wir nur dann, wenn wir tatsächlich ganze indische Geschichtenbücher in Übersetzungen durch die Weltliteratur verfolgen können. So wurde das indische Erzählungsbuch Pañcatantra, das wahrscheinlich im 3. Jahrhundert n. Ch. entstanden ist, schon im 6. Jahrhundert ins Persische übersetzt und bald darauf auch ins Syrische. Im 8. Jahrhundert folgte eine arabische Übersetzung, welche die Quelle geworden ist, aus der so zahlreiche Übersetzungen in europäische und asiatische Sprachen geflossen sind, daß der deutsche Übersetzer Philipp Wolff von dem Buch sagen konnte, daß es „wohl nächst der Bibel in die meisten Sprachen der Welt übersetzt ist", und daß er es ein Buch nennt, „das ganze Völker begeistert und dem Könige und Fürsten Aufmerksamkeit und Huldigung schenkten".[2] Im 12. Jahrhundert wurde das Buch ins Hebräische übersetzt, im 13. Jahrhundert aus dem Hebräischen ins Lateinische. Die lateinische Übersetzung war die Quelle der unter dem Titel „Das Buch der Beispiele der alten Weisen" im Jahre 1483 erschienenen deutschen Übersetzung, die zu den ersten deutschen Drucken gehört. So ist es denn kein Wunder, daß wir Spuren indischer Erzählungen, in letzter Linie auf das Pañcatantra zurückgehend, in den beliebtesten Erzählungswerken des Mittelalters, in den „Gesta Romanorum", in den französischen Fabliaux, bei Boccaccio, Straparola, Chaucer, La Fontaine und selbst in den „Kinder- und Hausmärchen" der Brüder Grimm wiederfinden. Neben der literarischen spielt dabei auch die mündliche Überlieferung eine nicht geringe Rolle, wobei der Verkehr abendländischer Christen mit Orientalen während der Kreuzzüge und wieder während der langen Herrschaft der Araber in Spanien, ebenso wie die Vermittlerrolle der Juden zwischen den Arabern und den abendländischen Völkern in Betracht zu ziehen ist.

Aber nicht nur das Pañcatantra, sondern auch noch spätere indische Erzählungswerke sind durch Übersetzungen in die Literatur des Abend-

[1]) Kultur der Gegenwart I, 8, S. 119 f.

[2]) Bidpai's Buch des Weisen, Arabische Übersetzung verdeutscht von Philipp Wolff, 2. Auflage, Stuttgart 1839, I, p. XV.

landes übergegangen. Es ist sogar höchst wahrscheinlich, daß auch „Das Buch Sindbad", das unter dem Titel „Die sieben Vezire" im arabischen „Tausend und eine Nacht" erscheint und in Europa als „Das Buch der sieben Weisen" bekannt ist, aus Indien stammt. Ja, „Tausend und eine Nacht" selbst, ist, wenigstens zum Teil, ein indisches Buch.

Theodor Benfey hat in seiner berühmten Einleitung zu seiner deutschen Übersetzung des Pañcatantra 1859 die wunderbare Geschichte dieses Buches und der Wanderungen seiner Erzählungen durch die Literatur dreier Weltteile verfolgt. Und von so vielen Geschichten konnte er tatsächlich die indische Quelle nachweisen, daß er geradezu die Behauptung aufstellte, daß Indien die Heimat aller Märchen sei. Heute wird es niemand mehr einfallen, Indien als die Heimat aller Erzählungen und Märchen anzusehen, ja überhaupt nur davon zu sprechen, daß irgend ein Land die Heimat aller Märchen sein könnte. Aber dennoch bleibt es auch heute noch Tatsache, daß zahlreiche Märchen und Erzählungen, die in Europa heimisch geworden sind, aus Indien stammen.

Vom indischen Drama ist oft behauptet worden, daß es vom griechischen Drama herzuleiten sei. Aber wir wissen heute, daß die Anfänge des indischen Dramas schon in der alt-indischen Balladendichtung und in volkstümlichen religiösen Spielen nachzuweisen sind. Die Mehrzahl der klassischen indischen Dramen, die uns erhalten sind, zeigt auch einen durchaus national indischen Charakter, der fremden Einfluß unwahrscheinlich macht. Dennoch gibt es eine Gattung von indischen Dramen, die eine auffallende Ähnlichkeit mit dem griechischen Mimus einerseits, andererseits aber auch mit den Dramen Shakespeares zeigt. Das ist vielleicht so zu erklären, daß der römische Mimus, der aus dem griechischen hervorgegangen ist, das ganze Mittelalter hindurch die Volksspiele in Europa, insbesondere in Italien beeinflußt hat. Von Italien aber kamen die Mimen auch an den Hof der Königin Elisabeth von England und haben dort die Kunst Shakespeares beeinflußt. Ganz ausgeschlossen ist aber ein Einfluß des griechischen Mimus auf manche Arten des indischen Dramas nicht. So würden sich manche Übereinstimmungen zwischen indischen und Shakespearischen Dramen erklären. Doch können wir hier nur von einer Möglichkeit der Beeinflussung sprechen. Denn es ist ebenso gut möglich, daß es Aufführungen von herumziehenden Komödianten schon in alter Zeit sowohl in Indien wie in Griechenland gegeben hat, die sich unabhängig von einander derselben Mittel zur Belustigung des Volkes bedienten, und daß alle tatsächlich bestehenden Übereinstimmungen zwischen griechischem Mimus und indischen und Shakespearischen Schauspielen darauf beruhen, daß dieselben Zwecke durch dieselben Mittel erreicht werden.

Zwei Gebiete aber gibt es, auf denen der Einfluß Griechenlands auf Indien vollkommen außer Zweifel steht. Das eine ist die sogenannte

Gandhārakunst. Gandhāra ist die Bezeichnung des nordwestlichen Indien, einschließlich Afghanistan. Und die Kunst von Gandhāra ist die buddhistische Kunst etwa vom 2. Jahrhundert v. Ch. bis zum 3. Jahrhundert n. Ch. Die ältesten buddhistischen Kunstdenkmäler zeigen uns überhaupt keine Darstellungen des Buddha, sondern Symbole, wie das Rad oder der Baum der Erleuchtung, nehmen die Stelle des Buddha ein.[1]) Dies wird ganz anders bei den Künstlern der unter griechischem Einfluß stehenden Schule von Gandhāra. Nun sehen wir überall auf Klöstern und Bauwerken, auf Tempeln und Stūpas Figuren von Buddhas und Bodhisattvas, und nur ein Blick auf diese Skulpturen genügt, um uns an die Gestalten der griechischen Kunst zu erinnern. Der Apollo-Typus erscheint in dem Kopf des Buddha, griechisch ist der Faltenwurf und die Behandlung des Gewandes.

Ebenso sicher wie auf dem Gebiete der Kunst ist der griechische Einfluß auf dem Gebiete der Astrologie und Astronomie. Diese Wissenschaften haben zwar schon von ältester Zeit in Indien bestanden. Aber als die Inder mit dem wissenschaftlichen Charakter der griechischen Astronomie bekannt wurden, erkannten sie deren Vorzüge und nahmen ihr System und ihre wissenschaftlichen Termini auf. Uralt ist auch die einheimische indische Astrologie. Aber schon in einem der älteren astrologischen Werke heißt es ausdrücklich: „Die Griechen sind ja Barbaren, aber bei ihnen ist die Wissenschaft fest gegründet, darum werden selbst sie gleich Ṛṣis geehrt, um wieviel mehr ein Brahmane, der der Astrologie kundig ist". Mit dem griechischen Wort „Horā" wurde der vom Horoskop handelnde Abschnitt der Astrologie von den Indern bezeichnet.

Nicht so klar ist es mit der medizinischen Wissenschaft. Gewiß ist die Heilkunst in Indien uralt und reicht bis in die Zeiten des Veda zurück. Aber manche von den Analogien, die zwischen indischer und griechischer Medizin bestehen, dürften doch durch Aufnahme griechischer Lehren zu erklären sein, ebenso wie die Inder später auch von Persern und Arabern manche Heilmittel übernommen haben. Andererseits sind schon früh indische medizinische Werke ins Persische und Arabische übersetzt worden.

Zu einem außerordentlich hohen Stand des Wissens haben es die Inder unabhängig in der Mathematik und Geometrie gebracht, und die Annahme, daß unser Ziffernsystem indischen Ursprungs ist und die sogenannten „arabischen" Ziffern von den Arabern aus Indien ent-

[1]) Das beruht nicht etwa auf einem Unvermögen der Künstler, die menschliche Gestalt darzustellen, auch nicht auf einer Abneigung gegen solche Darstellungen, sondern es geht Hand in Hand mit der Entwicklung des Mahāyāna-Buddhismus. Erst als die Person des Buddha Gegenstand der Verehrung (Bhakti) wurde, fühlte man auch das Bedürfnis nach Darstellungen des Buddha und der Bodhisattvas. Vgl. auch Richard Fick, Die Buddhistische Kultur und das Erbe Alexanders des Großen, Leipzig 1933, S. 26.

lehnt und den europäischen Völkern vermittelt worden sind, hat noch immer viel Wahrscheinlichkeit an sich, trotzdem sie von manchen Gelehrten bestritten wird.

Wahrscheinlich ist es auch, daß das Schachspiel, das in der indischen Literatur schon im 7. Jahrhundert n. Ch. erwähnt wird, von den Indern erfunden und durch die Araber nach Europa gebracht worden ist.

Während wir von dem Einfluß der indischen Philosophie auf die älteste griechische Philosophie nur sehr zweifelnd sprechen konnten, unterliegt es keinem Zweifel, daß die Lehren der Gnostiker und der Neuplatoniker von der indischen Philosophie beeinflußt sind.[1]) Unzweifelhaft ist auch das System des Basilides in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Ch. vom Buddhismus beeinflußt. Wie Buddha erklärt er das Leiden für den Grundzug alles Daseins, er lehrt auch die Seelenwanderung im buddhistischen Sinne und faßt, wie Buddha, die Persönlichkeit als einen Komplex aus fünf Bestandteilen auf.[2])

Hier müssen wir auch die Frage von dem Verhältnis zwischen Buddhismus und Christentum berühren. Eine Zeit lang war es namentlich in freidenkerischen Kreisen beliebt, die von einigen Religionshistorikern behauptete Abhängigkeit der Evangelien vom buddhistischen Schrifttum als erwiesen anzunehmen und davon zu sprechen, daß alles in den Evangelien vom Buddhismus „gestohlen" sei. In unseren Tagen hat der im Jahre 1925, unter dem Protektorat des Generals Ludendorff, von Frau Dr. Mathilde Ludendorff gegründete und geführte „Tannenbergbund" den Kampf gegen das Christentum als „Fremdwerk" aufgenommen, um an dessen Stelle einen „deutschen Gottesglauben" zu setzen. Mit seltsamer Logik lehnt sie einerseits Christentum und Evangelien als jüdisch und undeutsch ab, behauptet aber andererseits, daß alles im Christentum von den Indern „gestohlen" sei.[3])

Glücklicherweise hat sich auch die ernste Wissenschaft, unabhängig sowohl von theologischer als auch von anti-christlicher Voreingenommenheit, mit dieser Frage beschäftigt.[4]) Tatsache ist, daß sich in den Evangelien, insbesondere im Lukas-Evangelium, einige wenige Legenden finden, zu denen es in der Buddha-Legende Parallelen gibt. Auch in einzelnen

---

[1]) Vgl. Garbe a. a. O., S. 127 ff. und W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907, S. 209 ff.

[2]) Vgl. G. Kennedy, JRAS 1902, 377 ff.; Garbe a. a. O., S. 128.

[3]) Vgl. die Polemik in den Schriften von Mathilde Ludendorff, Von neuem Trug zur Rettung des Christentums, München 1931; Pfarrer Roth, Tannenbergbund und evangelische Kirche (Volksschriften des evangelischen Bundes, H. 36), Berlin 1931; Johannes Hertel, Von Neuem Trug zur Rettung des alten oder Louis Jacolliot und Mathilde Ludendorff, Berlin 1932; Ernst Schulz, Amtliche Wissenschaft im Zeichen des Kreuzes, Eine Abrechnung mit Herrn Professor Hertel und Genossen, München 1933.

[4]) Ausführlich darüber in meiner Geschichte der indischen Literatur, II, 1920, 278 ff. (Englische Übersetzung, History of Indian Literature II, 1933, 402 ff.).

Aussprüchen und Gleichnissen Jesu finden sich in der Tat Anklänge an ähnliche Reden und Gleichnisse, die dem Buddha in den Mund gelegt werden. Aber es handelt sich dabei eben nur um Anklänge oder um so allgemeine Gedanken, daß sie leicht in den heiligen Büchern aller Religionen vorkommen können und tatsächlich vorkommen. Und wenn wir alles genau prüfen, was die Vergleichung der vier Evangelien mit den buddhistischen Texten ergeben hat, so zeigt sich, daß die Verschiedenheiten weit größer sind als die Übereinstimmungen. Es ist ausgeschlossen, daß die buddhistische Literatur einen unmittelbaren Einfluß auf die Evangelien geübt hat. Nur so viel kann man sagen, daß seit der Zeit Alexanders des Großen und namentlich in der römischen Kaiserzeit so viele geistige Beziehungen zwischen Indien und dem Westen bestanden, daß eine oberflächliche Bekanntschaft mit buddhistischen Ideen und einzelnen buddhistischen Legenden in den Kreisen, in denen die Evangelienberichte entstanden, wohl möglich und in einigen wenigen Fällen sogar wahrscheinlich ist.

Sichere Beweise einer Kenntnis des Buddhismus im Westen haben wir allerdings erst vom 2. und 3. Jahrhundert n. Ch. Und das ist die Zeit, in der die apokryphen Evangelien entstanden, in denen wir allerdings eine Reihe von ganz unzweifelhaften Entlehnungen aus der buddhistischen Literatur nachweisen können. Ebenso steht es vollkommen fest, daß eines der Lieblingsbücher der gesamten Christenheit im Mittelalter, der Roman von Barlaam und Josaphat, von einem frommen Christen auf Grund der Buddha-Legende verfaßt worden ist. Denn der Rahmen dieses im übrigen ganz und gar von christlichem Geist erfüllten Romans ist buddhistisch, die Hauptzüge der Buddha-Legende kehren darin wieder und einige der eingefügten Parabeln sind aus der indischen Literatur wohl bekannt. Das Werk wurde im 6. und 7. Jahrhundert n. Ch. zuerst in Pahlavi, einem mittelpersischen Dialekt, abgefaßt und später ins Arabische, ins Syrische und noch später ins Griechische und Lateinische und in zahlreiche europäische Sprachen, 1220 auch ins Deutsche, übersetzt.

Christliche Einflüsse in Indien sind in alter Zeit nicht nachzuweisen. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß schon im 1. Jahrhundert n. Ch. christliche Lehren nach Indien kamen, wie diejenigen annehmen, welche in der Thomas-Legende einen historischen Kern sehen wollen. Vor dem 2. und 3. Jahrhundert ist an christliche Missionen nicht zu denken. Christliche Einflüsse auf die Religion der Gottesliebe, wie sie von Kṛṣṇa in der Bhagavadgītā gelehrt wird, hat man mit Unrecht vermutet. Wir wissen heute, daß die Lehre von der Gottesliebe in Indien schon in vorchristliche Zeit zurückreicht. Erst auf die spätere Entwicklung des Hinduismus hat das Christentum Einfluß geübt, — kaum vor dem 12. Jahrhundert, in stärkerem Maße aber doch erst im 19. Jahrhundert.

Damit kommen wir in die Zeit der britischen Herrschaft und des englischen Einflusses in Indien, der mit der Zeit der wissenschaftlichen Erschließung der indischen Literatur zusammenfällt. Engländer waren es, denen wir die erste Bekanntschaft mit einigen der berühmtesten Werke der Sanskritliteratur verdanken. Es war kein Geringerer als Warren Hastings, der eigentliche Begründer der englischen Herrschaft in Indien, von dem die erste fruchtbare Anregung zum Studium der indischen Literatur ausging. Er erkannte, daß die Herrschaft Englands in Indien nur dann gesichert sei, wenn die Herrscher es verstanden, die sozialen und religiösen Vorurteile der Eingeborenen nach Möglichkeit zu schonen. Für praktische Zwecke der Rechtsprechung in Indien regte er daher schon im Jahre 1773 das Studium der altindischen Rechtsbücher an. Ein Kodex, der von Brahmanen zusammengestellt worden war, mußte damals erst ins Persische und aus dem Persischen ins Englische übersetzt werden, weil es keinen Engländer gab, der Sanskrit verstand.

Angeregt durch Warren Hastings nahm dann Charles Wilkins bei den Pandits in Benares, dem Hauptsitz indischer Gelehrsamkeit, Unterricht und wurde der erste Engländer, der sich eine Kenntnis des Sanskrit aneignete. Als die erste Frucht seiner Sanskritstudien veröffentlichte er im Jahre 1785 eine englische Übersetzung des philosophischen Gedichtes Bhagavadgītā. Warren Hastings begleitete diese Übersetzung mit einer Vorrede, in der er sagte, daß solche Werke wie die Bhagavadgītā „noch leben werden, wenn die britische Herrschaft in Indien lange aufgehört haben wird zu existieren und wenn die Quellen des Reichtums und der Macht, die sie ihr boten, längst aus der Erinnerung entschwunden sein werden“. Seither ist dieses, dem Mahābhārata entnommene Erbauungsbuch aller Inder zu einem wertwollen Schatz der Weltliteratur geworden. August Wilhelm von Schlegel, der 1818 in Bonn der erste deutsche Sanskritprofessor geworden war, hat das Gedicht 1823 mit einer lateinischen Übersetzung herausgegeben. Dadurch wurde Wilhelm von Humboldt mit dem Werk bekannt, für das er sich so sehr begeisterte, daß er erklärte, „daß diese Episode des Mahābhārata das schönste, ja vielleicht das einzig wahrhafte philosophische Gedicht ist, das alle uns bekannten Literaturen aufzuweisen haben“. Er nennt es in Briefen „das Tiefste und Erhabendste, das die Welt aufzuweisen hat“, und dankt seinem Geschick, daß es ihn habe leben lassen, „dieses Werk noch kennen zu lernen“.

Noch wichtiger als die Arbeit von Wilkins war die des englischen Orientalisten William Jones. Dieser kam 1783 als Oberrichter nach Indien. Schon in jungen Jahren hatte er sich mit orientalischer Poesie beschäftigt und arabische und persische Gedichte ins Englische übertragen. Nach Indien gekommen, verlegte er sich mit Eifer auf das Studium des Sanskrit. Im Jahre 1789 veröffentlichte er seine englische Über-

setzung von Kālidāsa's Drama „Śakuntalā", die schon im Jahre 1791 durch Georg Forster aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt wurde. Wir können uns heute kaum eine Vorstellung davon machen, mit welcher Begeisterung diese indische Dichtung in ganz Europa und besonders in Deutschland in literarisch gebildeten Kreisen aufgenommen wurde. Wie ein Wunder war es aus dem fernen Wunderland Indien herüber gekommen und wurde von Männern wie Herder und Goethe mit Staunen und Entzücken begrüßt.

Wenn es die Engländer waren, die Europa zuerst mit den Geistesschätzen Indiens bekannt machten, so waren es doch die deutschen Gelehrten, die bald die Führung in der neu gegründeten Wissenschaft der Indologie übernahmen. Schon Heinrich Heine konnte sagen: „Portugiesen, Holländer und Engländer haben lange Zeit Jahr aus Jahr ein auf ihren großen Schiffen die Schätze Indiens nach Hause geschleppt, wir Deutsche hatten immer das Zusehen; Schlegel, Bopp, Humboldt, Frank usw. sind unsere jetzigen Ostindien-Fahrer. Bonn und München werden gute Faktoreien sein". Diese Prophezeiung hat sich so sehr bewahrheitet, daß ein hervorragender indischer Gelehrter, R. G. Bhandarkar, der 1886 zu dem Orientalistenkongreß nach Wien kam, sagen konnte, daß es gegenüber einem halben Dutzend französischer und englischer Gelehrter schon an 25 deutsche Gelehrte gebe, die sich mit Indien beschäftigen. Er nannte die Deutschen die Brahmanen Europas, fügte allerdings bedauernd hinzu, daß sie, wie auch manchmal die Brahmanen in Indien, militaristisch geworden seien.[1])

Den Anstoß zur Beschäftigung mit indischer Literatur gab aber in Deutschland der Romantiker Friedrich Schlegel durch sein im Jahre 1808 erschienenes Büchlein „Die Sprache und Weisheit der Indier". Dieses Buch war mit Begeisterung geschrieben und geeignet Begeisterung zu erwecken. Friedrich Schlegel erwartete von Indien noch „Aufschluß über die jetzt so dunkle Geschichte der Urwelt". Man pflegte damals noch von Indien als der „Urheimat des Menschengeschlechts" oder zum Mindesten als „Sitz menschlicher Urweisheit" zu sprechen. Alles, was aus Indien kam, galt von vornherein für uralt. Jedenfalls ist es seit damals in Deutschland üblich geworden, von der „Weisheit Indiens" zu sprechen. Wenn man aber von „indischer Weisheit" spricht, denkt man gewöhnlich in erster Linie an die Philosophie der Upaniṣads, an die schon erwähnte Bhagavadgītā und an die Gedankenwelt des Buddhismus.

Die mystischen, theosophischen Lehren der Upaniṣads, des jüngsten Zweiges der vedischen Literatur, die wir mindestens bis ins 8. Jahrhundert v. Ch. zurückverfolgen können, haben schon frühzeitig abend-

[1]) Bhandarkars Schilderung seiner Eindrücke vom Wiener Orientalistenkongreß (Im Journal of the Bombay Branch of the R. As. Soc. 17, 1887, 88 ff.) ist noch immer lesenswert.

ländisches Denken beeinflußt. Wir haben schon von der Möglichkeit gesprochen, daß auch die griechische Philosophie durch sie beeinflußt worden sei. Wir müssen es unentschieden lassen, ob hier wie im persischen Sufismus und bei den christlichen Mystikern des Mittelalters, wo wir ähnliche Ideen finden, indischer Einfluß oder eine parallele Entwicklung anzunehmen ist. Aber gar keinem Zweifel unterliegt es, daß der große deutsche Mystiker des 19. Jahrhunderts, Schopenhauer, durch die Gedanken der Upaniṣads aufs stärkste angeregt worden ist. Was Schopenhauer den Indern verdankte, hat er uns selbst oft genug gesagt. Plato, Kant und „die Veden" (damit meint er die Upaniṣads) nennt er selbst seine Lehrer. Die Erschließung der Sanskritliteratur bezeichnet er als das größte Geschenk des Jahrhunderts und prophezeit, daß der indische Pantheismus zum Volksglauben auch im Okzident werden dürfte. Schopenhauer kannte die Upaniṣads nur aus dem „Oupnekhat", einer lateinischen Übersetzung aus dem Persischen. Die persische Übersetzung war im 17. Jahrhundert gemacht worden, und diese übersetzte der Franzose Anquetil Duperron, der selbst ein Bewunderer indischen Denkens war und wie ein indischer Asket lebte, ins Lateinische. Von diesem Buch Oupnekhat sagte Schopenhauer: „Es ist die belohnendste und erhebendste Lektüre, die (den Urtext ausgenommen) auf der Welt möglich ist; sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein". Die Grundlehre der Upaniṣads aber ist dieselbe, welche nach Schopenhauer „zu allen Zeiten der Spott der Toren und die endlose Meditation der Weisen war", nämlich die Einheitslehre, d. h. die Lehre, „daß alle Vielheit nur scheinbar sei, daß in allen Individuen dieser Welt . . . doch nur eines und dasselbe, in ihnen allen gegenwärtige und identische wahrhaft seiende Wesen sich manifestiert".

So wie Schopenhauer die Upaniṣads „die Frucht der höchsten menschlichen Erkenntnis und Weisheit" nennt, so erklärt Paul Deussen, daß den indischen Denkern, „wenn nicht der wissenschaftlichste, so doch der innigste und unmittelbarste Aufschluß über das letzte Geheimnis des Seins geworden", und daß in den Upaniṣads „philosophische Konzeptionen vorliegen, wie sie weder in Indien noch sonst irgendwo in der Welt ihresgleichen haben". Das sind gewiß maßlose Übertreibungen. Aber durch Schopenhauer hat indisches Denken einen ungeheueren Einfluß auf das abendländische Geistesleben ausgeübt, und durch Paul Deussen, der sich durch philologisch treue Übersetzungen der Upaniṣads und anderer Werke der indischen Philosophie, sowie durch die erste zusammenhängende Darstellung der indischen Philosophie in Deutschland große Verdienste erworben hat, sind diese Einflüsse noch verstärkt worden.

Merkwürdig ist, daß Schopenhauer auch für den Buddhismus begeistert ist, trotzdem dessen Lehren keineswegs mit denen der Upaniṣads übereinstimmen. Er nennt Brahmanismus und Buddhismus „die alten,

wahren, tiefen Urreligionen". Er erklärt, dem Buddhismus den Vorzug vor allen anderen Religionen geben zu müssen und fügt hinzu: „Jedenfalls muß es mich freuen, meine Lehre in so großer Übereinstimmung mit einer Religion zu sehen, welche die Majorität auf Erden für sich hat".[1]) Was ihn an der Religion des Buddha anzieht, ist einerseits die pessimistische Grundanschauung, die Lehre vom Leiden, andererseits die Ethik des Buddhismus. Die Moral des Christentums, erklärt er einmal, steht hinter der des Buddhismus und Brahmanismus zurück, da sie die Tiere nicht berücksichtigt. In den Aphorismen und Fragmenten über Religion und Theologie sagt er: „Buddha, Eckhart und ich lehren im Wesentlichen dasselbe. Eckhart in den Fesseln seiner christlichen Mythologie. Im Buddhismus liegen dieselben Gedanken, unverkümmert durch solche Mythologie, daher einfach und klar, so weit eine Religion klar sein kann. Bei mir ist volle Klarheit". Tatsache ist, daß die Bewunderung Schopenhauers für den Buddhismus auf einer sehr mangelhaften Kenntnis dieser Religion beruht, da zu seiner Zeit von der ältesten buddhistischen Literatur nur sehr wenig bekannt war. Dennoch hat Schopenhauer viel dazu beigetragen, daß der Buddhismus auch in Deutschland Bewunderer und Anhänger gefunden hat.

Durch Schopenhauer wurde Richard Wagner mit buddhistischen Ideen bekannt. Durch die französische Übersetzung einer buddhistischen Legende wurde Richard Wagner angeregt, den Plan zu den „Siegern" zu entwerfen, aus denen dann der „Parzifal" hervorgegangen ist. Die Erlösungslehre und die Mitleidsmoral des Buddhismus haben ihn mächtig angezogen. An Mathilde Wesendonk schrieb Wagner im Jahre 1859: „Sie wissen, wie ich unwillkürlich zum Buddhisten geworden bin" und wieder: „Ja, Kind, das ist eine Weltansicht, gegen die wohl jedes andere Dogma klein und borniert erscheinen muß". Es sind durchaus buddhistische Gedanken, wenn Brünhilde in der „Götterdämmerung" sagt:

„Wißt ihr, wohin ich fahre?
Aus Wunschheim zieh' ich fort,
Wahnheim flieh ich auf immer;
des ew'gen Werdens offne Tore
schließ' ich hinter mir zu!...
Von Wiedergeburt erlöst,
zieht nun die Wissende hin".

Durch Schopenhauer und Richard Wagner ist Karl Eugen Neumann dazu gekommen, indische Sprachen zu lernen und die kanonischen Texte des älteren Buddhismus ins Deutsche zu übersetzen. Seine Übersetzungen, zum Teil in Wagner'schem Deutsch gehalten, von rein philologischem Standpunkt nicht immer einwandfrei, haben doch großen An-

[1]) Das stimmt übrigens nur, wenn man alle Chinesen als Buddhisten zählt, was kaum berechtigt ist.

klang gefunden und viel zur Kenntnis des Buddhismus, noch mehr zur Propaganda für den Buddhismus beigetragen. Durch Karl Eugen Neumanns Übersetzungen angeregt, hat der dänische Dichter Karl Gjellerup Studien über den Buddhismus gemacht, aus denen seine herrliche Dichtung „Der Pilger Kamanita" und andere Dichtungen hervorgingen. Wie schon im Mittelalter, so hat auch in der Neuzeit das Leben des Buddha häufig Anlaß zu dichterischen Darstellungen gegeben. Im Jahre 1879 erschien in England Edwin Arnolds "Light of Asia", das solche Begeisterung erweckte, daß es in England über 60 und in Amerika über 100 Auflagen erlebte. Versuche, den Buddhismus auch in Europa und in Amerika zu verbreiten, sind immer wieder gemacht worden, bald mit größerem, bald mit geringerem Erfolg. Es gibt neubuddhistische Gemeinden, Zeitschriften und Verlagsunternehmungen, die der Propaganda dienen, sowohl in Europa als auch in Amerika. Noch im vorigen Jahre gründete der Amerikaner Dwight Goddard eine amerikanische Brüderschaft von Anhängern des Buddha.[1])

Der Buddhismus steht aber hier nicht allein, auch andere indische Religionen und Weltanschauungen fanden und finden gerade heute wieder Anhänger im Abendland. In Amerika finden namentlich die Lehren des Ramakrishna und Vivekananda, denen jüngst auch Romain Rolland begeisterte Schriften gewidmet hat, viele Anhänger. In den letzten Jahren zeigt sich auch im Westen ein steigendes Interesse für den indischen Yoga.[2])

Noch müssen wir uns der Frage zuwenden, wie sich die zahlreichen Berührungen des Westens mit Indien auf das indische Geistesleben ausgewirkt haben. Da muß zunächst gesagt werden, daß die Fremdherrschaft, der Indien im Verlauf seiner Geschichte so oft unterworfen war, niemals vermocht hat, die Eigenart der indischen Geisteskultur wesentlich zu verändern, ihr ein fremdartiges Gepräge zu verleihen. Was Indien an fremdem Kulturgut aufgenommen hat, das hat es immer selbständig verarbeitet. Als ich im September 1923 in einem Vortrag in Santiniketan vor indischen Studenten über das Thema „Indien und die Weltliteratur" sprach, bemerkte Rabindranath Tagore, der den Vorsitz führte, wie töricht es sei, wenn manche indische Hyperpatrioten nichts davon wissen wollen, daß irgend etwas in der indischen Literatur aus dem Abendland entlehnt sei. Es könne doch, meinte er, den Indern nur zum Ruhme gereichen, daß sie imstande waren, fremdes Geistesgut aufzunehmen und selbständig zu verarbeiten.

[1]) Vgl. Dwight Goddard, Followers of Buddha An American Brotherhood, Santa Barbara, California 1934.

[2]) Im Verlag Johannes Baum, Pfullingen 68 (Württ.) werden z. B. folgende Werke angekündigt: Deutsche Yoga-Schulen, Praktischer Lehrgang von H. Jürgens; Yoga-Katechismus von Patanjali, deutsch bearbeitet von W. Adelmann; Jeder Deutsche ein Yoga-Praktiker, von demselben; Konzentration und Meditation, von demselben; Arya-Marga, Der Pfad zur Gottesseherschaft, von demselben usw. (LZB 1925, No. 1.)

In der Tat ist das dem indischen Geist Jahrhunderte hindurch im vollsten Maße gelungen. Ja noch mehr. Die fremden Beherrscher des Landes, wie z. B. die skythischen Herrscher, die vom 2. Jahrh. v. Chr. bis zum 3. Jahrhundert n. Ch. größere Teile Indiens beherrschten, haben sich bemüht, als Inder zu gelten und in die indische Kulturgemeinschaft aufgenommen zu werden. Sie bekehrten sich zu indischen Religionen und nahmen indische Namen an. Kaniṣka im 2. Jahrhundert n. Ch. wurde zum berühmten Gönner und Förderer des Buddhismus. Er und seine Nachfolger waren die Erbauer buddhistischer Klöster und Denkmäler. Noch früher künden uns Inschriften von Griechen, die sich zu einer der indischen Religionen bekehrt haben. Und wieder in der Zeit der Großmogulen sucht Kaiser Akbar Hinduismus und Islam mit einander in Einklang zu bringen. Ihm schwebte das Ideal einer neuen Religion vor, in der das beste aller Glaubensbekenntnisse vereinigt sein sollte. Auch die mohammedanischen Beherrscher des Landes bemühten sich, nicht als Fremde, sondern als Inder zu erscheinen.

Anders ist dies allerdings unter der britischen Herrschaft geworden, als die Inder mehr und mehr mit europäischer Kultur, mit englischer Literatur und mit der Gedankenwelt des Abendlandes bekannt wurden. Von da an hat das indische Geistesleben sowohl Gewinnste als auch Verluste zu verzeichnen. Ein Gewinn war es gewiß, daß die Inder durch die Engländer mit den Höchstleistungen europäischer Kultur und den Geistesschätzen Europas bekannt wurden. In den ersten Zeiten der britischen Herrschaft wurde auch darauf gesehen, daß der Zusammenhang mit der alten Kultur Indiens nicht abgerissen werde. Aber als es sich um die Heranbildung der Inder für den Staatsdienst und die Verwaltung des Landes handelte, fanden es die Engländer doch ratsam, das höhere Schulwesen ganz nach englischem Muster einzurichten. Man hielt sich an das Wort des berühmten Historikers und Staatsmannes Macaulay, der zwar von jeglicher Kenntnis orientalischer Literatur unbeschwert war, aber doch erklärte, daß ein einziges Bücherbrett einer europäischen Bibliothek mehr wert sei als die gesamte Literatur Indiens und Arabiens. Die Elite der eingeborenen indischen Bevölkerung sollte nach Macaulay englisch in Geschmack, Meinungen, Moral und Intellekt werden und nur in Bezug auf Blut und Farbe Inder bleiben.[1]) So wurden denn vor allem die neugegründeten Universitäten in Indien ganz nach englischem Vorbild, mit englischen Bildungszielen und englischer Unterrichtssprache eingerichtet.[2]) Auf Grund der so erhaltenen Bildung rückten die Inder als

[1]) Vgl. J. Ghosh, Higher Education in Bengal under British Rule, p. 93. Auch F. S. Marvin, India and the West, London 1933, S. 81 ff.

[2]) Es ist immerhin bemerkenswert, daß die Dichterin Mrs. Sarojini Naidu kürzlich in einer Rede auf einer Studentenversammlung gerade vom national-indischen Gesichtspunkte aus Macaulay dafür Dank wußte, daß er das Englische als Unterrichts-

Beamte der indischen Regierung zuerst in subalterne, später auch in höhere Stellungen ein. Zahlreiche gebildete junge Leute kamen auch nach England, erhielten dort ihre Ausbildung und damit noch bessere Aussichten für die Beamtenlaufbahn.

Die Einführung der Druckerpresse in Indien hat natürlich der literarischen Produktion einen ungeheueren Anstoß gegeben. Unter englischem Einfluß ist vor allem auch eine blühende Journalistik in Indien entstanden. Daß die indische Presse heute eine der stärksten Waffen im Kampf gegen die britische Regierung ist, soll uns nicht vergessen lassen, daß die Inder wenigstens diese Waffe von den Engländern selbst erhalten haben.

Auch die Literatur in den neuindischen Sprachen, besonders die bengalische Literatur, hat von der englischen Literatur starke Anregungen empfangen. Englische Missionäre haben sich um die Entstehung der bengalischen Prosa verdient gemacht. Und es gab eine Zeit, wo die englischen Dichter, Lord Byron, Keats, Shelley, die beiden Brownings, auch Wordsworth auf die bengalische Dichtung, und Walter Scott auf die Entwicklung des Romans in Bengalen von großem Einfluß waren. Rabindranath Tagores erste dichterische Versuche waren Übersetzungen von Stücken englischer Dichter. In seinen „Erinnerungen" sagt der Dichter selbst: „Von der Kindheit bis zum Alter wird unser Geist nur durch die englische Literatur gemodelt". Wordsworth, Shelley und Keats haben besonders starken Einfluß auf seine Dichtung geübt.

Das englische Erziehungswesen war aber keineswegs ein unbedingter Segen für die Inder. Während Universitäten und höhere Schulen gegründet wurden, hatte die britische Regierung an der Entwicklung des Elementarschulwesens und der Hebung der allgemeinen Volksbildung wenig Interesse. Dadurch wurde die Kluft zwischen Gebildeten und Ungebildeten noch größer, als sie in Indien durch die überkommene soziale Schichtung ohnehin ist. Aber auch bei denen, die westliche Bildung genossen hatten, fehlte vielfach das geistige Band, das die Verbindung zwischen dem Alten und dem Neuen hergestellt hätte. Es entstand so eine Schicht von anglisierten, europäisierten Indern, die ihrer geistigen Heimat entrissen wurden, ohne daß sie im europäischen Geistesleben voll und ganz Wurzel gefaßt hätten. Rabindranath Tagore hat einmal in sehr bitteren Worten davon gesprochen, daß man in der modernen englischen Erziehung ganz vergessen habe, daß der indische Geist etwas Lebendiges sei und nicht nur ein Bücherbrett, das man mit sogenannter Bildung beliebig vollstopfen könne. „Wir haben uns", sagte er, „Augengläser auf Kosten unseres Augenlichtes gekauft." Noch vor kurzem hat ein indischer Professor seine Landsleute ermahnt, vom Westen nur das Gute und nicht auch das

---

sprache in Indien einführte. Die englische Sprache, sagte sie, sei ein einigendes Band aller Inder von Peshawar bis Cape Comorin (s. den Bericht in The Calcutta Review, April 1935, p. 99 f.).

Schlechte zu übernehmen, und bedauernd fügte er hinzu: „Wie die Dinge jetzt stehen, werden wir bald nur eine Taschenausgabe der abendländischen Menschen sein, indem wir mehr von ihren Lastern als von ihren Tugenden in uns aufnehmen".[1])

Glücklicherweise aber gab es auch von Anfang an viele hochgebildete Inder, die es verstanden, das Beste aus dem abendländischen Geistesgut in sich aufzunehmen, ohne den Zusammenhang mit der heimischen Kultur aufzugeben. Die hervorragendsten Geister, wie Rāmmohun Roy, der große soziale und religiöse Reformator zu Beginn des 19. Jahrhunderts, Rabindranath Tagore und Mahātma Gāndhi in unseren Tagen, sind immer echte Inder geblieben, wenn sie auch vollgesogen von abendländischen Ideen waren. Und so stark auch die europäischen Anregungen waren und sind, so blieb doch auch die Einwirkung und Nachwirkung der alten indischen Literatur, der epischen und der Legenden-Dichtung und vor allem der alten indischen Religiosität auch in der neuindischen Literatur erhalten. Im Ganzen können wir doch sagen, daß die Inder es selbst unter der englischen Herrschaft und unter den stärksten westlichen Einflüssen bisher noch immer verstanden haben, fremdes Geistesgut zu assimilieren und ihm den Stempel des indischen Geistes aufzudrücken.

Wenn wir zurückblicken, so sehen wir, daß Indien seit Jahrhunderten, ja seit Jahrtausenden mit dem Westen in Verbindung gestanden hat. Orient und Okzident sind nicht nur nach dem Goethewort nicht zu trennen, die Geschichte zeigt uns, daß sie nie getrennt waren, daß die Geschicke des einen immer mit denen des anderen verknüpft gewesen sind und daß zwischen Indien und dem Westen in geistiger Beziehung stets eine gegenseitige Befruchtung, ein Geben und Nehmen, stattgefunden hat. Wir haben gesehen, daß selbst in den Zeiten der primitivsten Verkehrsmittel Meere, Berge und Wüsten die Völker nicht hindern konnten, mit einander in Berührung zu kommen. Keine Frage, daß heute, wo durch die Errungenschaften der Technik alle Entfernungen und Verkehrsschwierigkeiten beinahe geschwunden sind, Indien und der Westen einander noch viel näher gerückt sind. Ob es zum Guten oder zum Bösen sein wird, wird wesentlich von dem abhängen, was Indien vom Westen und was der Westen von Indien lernen wird.

Vieles hat sich ja in den letzten Jahrzehnten geändert. Noch vor 50 Jahren haben viele der Besten unter den Indern mit Bewunderung und Hochachtung auf die Europäer geblickt. Viele waren, wie der junge Tagore, begeistert von den Ideen der Freiheit, der Brüderlichkeit und der allgemeinen Menschlichkeit, die aus dem Abendland nach Indien drangen. Sie bewunderten und bewundern auch heute noch die Energie und die Organisationskraft des Abendlandes, sowie dessen ungeheuere Überlegen-

[1]) D. R. Bhandarkar in The Calcutta Review, September 1933, p. 299.

heit auf dem Gebiete der Naturbeherrschung durch die Fortschritte der Technik. Aber eines ist heute in Indien völlig geschwunden: der Glaube an die moralische Überlegenheit des Engländers und des Weißen überhaupt. Diesen Glauben an die moralische Höherwertigkeit des Europäers hat der ganze Orient verloren, seitdem er gesehen hat, wie die Völker Europas einander im Weltkrieg zerfleischt haben, und weil sie seit dem Ende des Weltkrieges täglich sehen, wie die einst so hoch gehaltenen Ideale von Freiheit, Brüderlichkeit und Menschlichkeit den Völkern Europas entschwinden und Unterdrückung, Haß und Gewalttätigkeit an ihre Stelle treten.

Gewiß, auch in Indien hat es in alten Zeiten und bis in die neuere Zeit hinein blutige Kriege gegeben. Auch Indien hatte einst sein Ideal des Kriegers, dem die Tore des Himmels offen stehen. Aber seit den Tagen des Buddha galt dem Inder doch immer das Aufgeben des Hasses und der Gewalt, die Schonung alles Lebens als das höhere, als das höchste sittliche Ideal. Darum kann der Inder keine Bewunderung aufbringen für europäische Erfindungen, wie etwa die des Beschießens ruhiger Bürger aus der Luft. Ein solches Bombardement kann bei ihm Schrecken und Entsetzen erwecken, aber er kann darin keine Überlegenheit, sicherlich keine moralische Überlegenheit sehen.

In Europa schießen heute die Propheten des Hasses und der Gewalt wie Pilze aus dem Boden empor, — in Indien ist der Prophet der Liebe und der Gewaltlosigkeit entstanden, der Mahātma Gāndhi, der nicht nur Gewaltlosigkeit predigt, sondern auch versucht hat, sie in die Politik einzuführen. Bisher noch nicht mit durchschlagendem Erfolg. Ob Europa von Indien die Lehre der Liebe und der Gewaltlosigkeit lernen wird oder Indien und der ganze Osten vom Westen die Lehre des Hasses und der Gewalt, — das ist die Schicksalsfrage für die Zukunft des Menschengeschlechtes.

AUS DER MODERNSTEN BELLETRISTIK ÍRÁNS.

Von

J. Rypka.

Ungefähr zwei Wochen vor dem Nourúz 1314 erschien in Teherán (Kitábcháne va matbaʿai Dániš) eine Novellensammlung von 108 SS. kl. 8°, deren Autor Áqá Buzurg ʿAlaví ist, ein junger Schriftsteller (* 1283 = 1904) und Professor an der Gewerbeschule in der Hauptstadt Íráns. Nach dem Vorgange Guy de Maupassants und in dessen Nachahmung Sádiq Hidájats, eines derselben Generation und demselben Freundeskreise wie ʿAlaví angehörenden persischen Novellisten, benannte auch letzterer sein Buch nach der ersten Novelle 'Č a m a d á n'. Die Publikation hat alles Recht, unsere Aufmerksamkeit nicht nur durch ihre Neuheit, sondern und vornehmlich, wie man bald ersehen wird, durch ihren Inhalt wachzurufen.

Man kann nicht sagen, daß die Form selbständiger Novellenbände sich einer besonderen Vorliebe seitens der persischen Moderne erfreut. Zerstreut in Zeitschriften und Zeitungen ist selbstredend die Kurzgeschichte immer wieder zu treffen. Es bestand sogar eine eigene Zeitschrift „Afsáne“, die ausschließlich Novellen brachte. Abgesehen davon, daß sie bereits nach drei Jahrgängen eingegangen ist, waren es doch nur zumeist Übersetzungen, die da erschienen. Durchaus magazinmäßig sind ʿAlí Akbar Salímís Gulhái rangárang, von denen bisher fünf starke Hefte vorliegen, übrigens auch bereits eingestellt.

Selbständige Novellenbände individueller Autoren sind indessen in Írán eine Seltenheit zu nennen. Zeitlich voran geht Mírzá Sajjid Mohammad ʿAlí chán Ǧamál-zádes pionierartige Sammlung Jakí búd jakí nabúd (Berlin 1339), enthaltend einige Stücke, die nicht besser geschrieben werden konnten. Drei Bücher Erzählungen (Zinde be-gúr 1309, Se qatra chún 1311, Sájei roušan 1312) verdankt man Sádiq Hidájat, einem hochbegabten[1]) und feinfühligen, bisweilen ironischen, ja, wo es gilt dem Islam, dessen Predigern und der religiösen Offenbarung überhaupt einen Stoß zu versetzen, sehr spottlustigen Novellisten der jüngsten Schriftstellergeneration, der sich im übrigen auch auf anderen Gebieten der Literatur mit Geschick betätigt.[2])

[1]) Massud Farzad, To Translate Hafez (Teheran 1313) p. 31: 'whose original short stories deserve international recognition, and who, in spite of his youth, is by far the greatest writer Persia has ever produced'.

[2]) Historische Dramen: Parvín duchtari Sásání 1309, Mázijár 1312 (mit geschichtlicher Einleitung von Muǧtabá Mínoví, einem der ernstesten Gelehrten des

Davon sowohl der Richtung wie dem Stile nach sehr verschieden ist Mír Mohammad Mutí'uddaule Hiǧázís Ájíne, das überdies eher Essays enthält als Novellen.

Nun kommt als vierter im Bunde der feurige Áqá Buzurg 'Alaví. Seine Verbindung und geistige Verwandtschaft mit Sádiq Hidájat hat er bereits 1310 dargetan, als er sein Dív ... dív ... zu dem zusammen mit jenem und Doktor Šírázpúr Partau gemeinsam publizierten Anírán (d. h. Nicht-Írán) beisteuerte, einem Hefte dreier gegen die Griechen, Araber und Mongolen gerichteten Geschichtserzählungen. Doch weichen bei aller Ähnlichkeit die beiden Freunde nicht unbeträchtlich voneinander ab. Sádiq Hidájat hat in Frankreich studiert, 'Alaví in Deutschland. Auch 'Alaví bekennt sich zu derselben philosophischen Richtung wie Hidájat, um wieviel schroffer klingt aber sein Materialismus gegenüber demjenigen seines Freundes! Ganz mächtig hat auf ihn Freuds Psychoanalyse eingewirkt. Während Sádiq Hidájat überall geradezu sucht, die Idiomatismen der Volkssprache möglichst intensiv zu betätigen, ist 'Alaví in dieser Hinsicht viel gemäßigter, wenngleich sein Idiom durchaus kein Zeitungskauderwelsch sein soll. Für den Orientalisten oder einen europäischen Leser überhaupt ist daher — ohne fremde Hilfe — 'Alaví leichter verständlich, während an Sádiq Hidájat kein Wörterbuch reicht.[1])

An die oben erwähnte Erzählung Dív ... Dív ... knüpft sich vermöge des gleichen Unwillens gegen Fremdartiges die etwas später nach jener in Afsáne erschienene Erzählung Bádi Sám, in der sich der Angriff gegen den Islam richtet. Beide sind von der Romantik des Glaubens an die Größe eines von allen rassefremden Schlacken befreiten Íráns beseelt.

---

heutigen Íráns). Marionettentheater: Afsánei áfaríniš (im Druck nicht erschienen, doch allgemein sehr bekannt; sehr bezeichnend für dessen Richtung ist das Háfiz entnommene Motto:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت * آفرین بر نظر پاك خطا پوشش باد

Folklor: Ausáne 1310, Najrangistán 1312 (wichtig!). Eine Reiseskizze: Isfahán nisfi ǧihán 1311. Novellen: Hikájati bá-natíǧe (Afsáne), Sájei Moghol (Anírán 1310), Al-bisatu'l-islámijje ila'l-biládi-l-ifranǧijje (im Druck nicht erschienen). Für die vegetarische Lebensweise: Insán va hajván 1303, Faváidi gijáh-chwarí 1306 (dagegen polemisierend: Ahmad Mírpanče, Falsafei tauhíd dar mazarrati gijáh-chwarí, Tabríz 1309). Spott, Ironie und Satire: Jáǧúǧ, Máǧúǧ va Qúmpání, Limited, Kitábi mustatábi Vaghvagh-saháb (zusammen mit Mas'úd Farzád), Sept. 1934.

[1]) Bei dieser Gelegenheit möchte ich auf ein Wörterbuch aufmerksam machen, das allein oder zumindest besser als alle bisherigen Wörterbücher imstande ist, den modernen Wortschatz zu vermitteln; es ist S. Haïms New Persian-English Dictionary (Béroukhim, Teheran), dessen erster Band 1934 erschienen ist, während der zweite im Spätherbst 1935 zu gewärtigen ist. Ich empfehle es allen interessierten Lesern auf das eindringlichste, sobald sie sich mit dem heutigen Persisch und dessen Literatur befassen wollen. Mit Steingaß ist ja für diese Zwecke ebensowenig anzufangen wie mit Vullers. Demselben Autor verdankt man übrigens ein English-Persian Dictionary, ebendort 1930/1, modern, reichhaltig und präzis.

Seiner deutschen Erziehung hat ʿAlaví mit der Übersetzung der Jungfrau von Orleans (Dúšízei Orlean, mit einem Vorworte Sádiq Hidájats, 1309) in die persische Prosa ein würdiges Denkmal gesetzt. Im Druck befindlich ist seine Übertragung von Th. Nöldecke, „Das iranische Nationalepos".

ʿAlavís Čamadán umfaßt im ganzen sechs Erzählungen, deren Inhalt in einigen Schlagwörtern zusammengefaßt wie folgt ist:

a) In der Eingangsnovelle Čamadán werden Vater und Sohn gegenübergestellt. Der Eine, der älteren Generation angehörend, erscheint voll von Ordnungsliebe, Würde und Noblesse, der andere hingegen, der das junge Geschlecht vorstellt, im Zeichen der Zerstreutheit und Zerfahrenheit. So haben sie sich unter dem Drucke der sie umgebenden verschiedenen sozialen Verhältnisse notwendigerweise entwickelt. Beide fühlen sich — die Handlung spielt sich im Auslande ab — zu ein und demselben Mädchen hingezogen. Der Vater ist wohlhabend, der Sohn ein bloßer Hochschulstudent. Von einer richtigen Liebe kann man eigentlich weder in dem einen noch in dem anderen Falle sprechen. Für letzteren ist es eher Liebelei, die vielleicht, sollten es die Umstände erlauben, einmal zu einem festeren Bunde führen kann. Anders sein Vater, der seine Lebensweise geordnet sehen will: Eine Hausfrau erscheint ihm notwendig wie die Möbel. Die Sorge um die nächste Zukunft zwingt das Mädchen sich für den Vater zu entscheiden.

b) Ein vornehmer Geist befindet sich in einem schwachen Körper eingeschlossen: Es handelt sich um einen Schriftsteller, der, ungemein zart und gefühlsvoll, an Tuberkulose erkrankt. Die Ärzte geben ihn auf. Er wird menschenfeindlich und verfolgt alle nur mit Spott. Die Diagnose stellt ihm nurmehr ein Jahr Lebensdauer in Aussicht. Er faßt den Entschluß, sich eine schöne Nacht zu vergönnen und dann zu sterben. Jemand soll sein Opfer — Qurbání — werden, wie er denn selbst das Opfer seiner Umwelt war. Er baut ein Haus am Meeresstrande, läßt es mit allem Komfort einrichten, um es mit seiner Braut zu beziehen. Am darauffolgenden Morgen stürzt er sich ins Meer. Sein Opfer wird tuberkulös und stirbt.

c) Ein Knabe hat folgenden Vers Háfizens im Nachbarnhause singen gehört:

Mağú durustii ʿahd az ğiháni sust-nihád
ki ín ʿağúze ʿarúsi hazár-dámád ast.

Er verliebt sich in die Sängerin und nimmt sich vor, selbst Musiker zu werden. Zu diesem Zwecke begibt er sich nach Europa. Nach vollzogenem Studium kehrt er zurück und heiratet jenes Mädchen. Es folgt eine Enttäuschung: Ihr Gesang ist nicht derjenige, den er in der Knabenzeit gehört zu haben vermeint. Die Frau zeichnet sich durch keine besondere Schönheit aus, er kann sie nicht lieben, und die beiden gehen aus-

einander. Jahre vergehen und er führt ein Vagabundenleben. Da begegnet er als Geigenspieler in einem Kabarett seiner ehemaligen Frau, die dort als Bardame angestellt ist. Sie singt wieder dieselbe Melodie und es wird ihm plötzlich klar, daß jene Melodie nie als solche existiert hat, sondern eine Wahnvorstellung seiner Knabenzeit war. Da seine Lebenszeit in diesem Wahne verflossen ist, will er wegen dieses seines vergeblich dahingegangenen Lebens Rache nehmen an der Gesellschaft, die es verschuldet hat.

d) Zufolge eines Unfalls wird ein Mann schwer nervenkrank und erblindet. Wäre es ihm möglich, Spezialisten im Ausland zu konsultieren, so könnte er wohl seine Sehkraft wiedergewinnen. Sein Leben ist aber an Persien gebunden. Sein Weib betreut ihn. Ihre Befriedigung sucht sie allerdings bei einem anderen Manne in demselben Hause. Der Blinde ahnt es, läßt jedoch nichts merken, weil er seine Frau, die sich ja seiner angenommen hatte, lieb hat und ihre Wohlfahrt wünscht. Jedes Leid nimmt er auf sich, damit seine Frau zufrieden lebe. Eines Nachts aber verliert er die Herrschaft über sich. Eine furchtbare Aufregung bringt ihn in den Besitz seines Sehvermögens wieder zurück. Kaum er seine Frau und ihren Freier erblickt, schießt er sie beide tot. Seine beiden Hände an den Augen haltend will er nichts davon sehen. Dies ist das Táríchčei utáqi man.

Nicht ohne Absicht hat ʿAlaví als erstes Stück Čamadán vorangestellt. Da es in der Tat sehr effektvoll erzählt ist, gibt es nicht wenige, die gerade dieser Erzählung vor allen übrigen den Vorrang einräumen möchten. Viele dürfen sich hingegen für das Táríchčei utáqi man oder sonst entscheiden.[1]) Erst diejenigen, welche zur Tiefe vorzudringen wissen, haben Sarbázi surbí („Der Bleisoldat"), dessen Inhalt sogleich eingehender wiedergegeben werden soll, als das bei weitem wertvollste Stück der Sammlung gewürdigt.

e) Seit 4—5 Jahren fährt der Erzähler viermal täglich die Autobuslinie Majdáni Sipah—Šáhpúr und hat dabei mehr gelernt als in der ganzen Schulzeit. Mag wer immer einsteigen, alle sind da gleichwertig: der Chauffeur sieht in jedermann nichts anderes als seine 10 Šáhí Fahrgeld.

Eines Tages bestieg einen dieser Wagen ein Weib, das einen Bleisoldaten am Fensterrand aufstellte, um mit ihm geradezu kindisch zu spielen. Der Erzähler sieht dem zu. Nach rückwärts blickend bemerkt er F., der ihn grüßt. Es war eine Bekanntschaft aus Südpersien. Aber erst beim Aussteigen fällt es ihm ein, daß F. selbst Bleisoldaten herstellt und an Geschäfte verkauft. In der Folge wurde der Verfasser als Beamter des Amtes zur Beschränkung des Opiumrauchens nach Fasá versetzt. Eine Gelegenheit F. wieder zu begegnen ergab sich erst nach 2 Jahren, als er

[1]) So gibt z. B. Ǧamál-záde der Erzählung ʿArúsi hazár-dámád den Vorzug vor allen.

nach Teheran krankheitshalber zurückgekehrt war; da hatte ihn ein Finanzbeamter von Fasá gebeten, F. etwas Opium zu übergeben. Als der Erzähler nun F. besuchte, fand er sein Arbeitszimmer, so sehr es früher geordnet war, durcheinander. Man setzte sich in den Hof. Auf die Frage nach jenem Weibe antwortete F. zuerst zögernd. Erst nach und nach kam seine Erzählung in Fluß, doch ohne richtigen Zusammenhang, ja sogar ohne sie zu Ende zu bringen. Die eigentliche Ursache seines Wahnsinns blieb unaufklärlich.

Die Opiumraucher haben eine eigentümliche, durchaus langsame, jedoch sanftklingende Erzählungsweise.

„Ich vermag mich nur sehr dunkel zurückzuerinnern. Ja, 5 Jahre sind es her, seitdem wir in Kázerún bekanntgeworden sind. Von dort kam ich nach Búšahr. Nach Jahresfrist entließ man mich, da ich nicht nach Teheran zurück wollte. Du willst meine Beziehungen zu jenem Weibe erfahren. Ich bin dem Opiumgenuß unterlegen. Schuld daran trägt wohl mein Vater — oder auch nicht. Es ekelt mich vor mir selbst. 14 Tage lang habe ich mich nicht gewaschen. Noch in Búšahr hatte ich Opium nicht geraucht; erst nachdem meine Mutter, die ich so ungemein liebte, um von ihr ebenso geliebt zu werden, gestorben war. Noch im Alter von 16 Jahren tat es mir unsagbar wohl, als sie mich zärtlich streichelte. In Búšahr wohnte ich bei meinem Vorgesetzten, der jetzt wegen Opiumschmuggels eingesperrt ist. Jeden Abend versammelte er Freunde um sich, in deren Gesellschaft geschnapst wurde. Ich, das Kind eines Geistlichen und ernst, der ich immer nur bei meiner Mutter gesessen, nie getrunken und keine Dummheiten gekannt hatte, gewohnte mir das Zechen an. Einmal wurde ich bis zur Bewußtlosigkeit trunken. In der Frühe sah ich Kaukab in meiner Stube Unrat nach mir putzen. Mein Vorgesetzter hatte sie auf ein Jahr aus Šíráz als Amme gedungen, wollte sie aber, da sie ihren Dienst gut verrichtete, weiter behalten. Jedoch Kaukab verlangte es zu ihrem geschiedenen Manne, der nun beim Militär diente, zurück. Ich billigte ihre Absicht. Eines Abends kam sie zu mir und teilte mit, morgen reise sie nach Šíráz ab. Und da fängt meine Geschichte mit ihr an.

Kaukab war mein Unglück. Ich liebte sie, nicht anders aber als man seine Mutter liebt. Ich hatte nur eine Stube und diese war nur zur Hälfte möbliert. Kaukab legte sich auf ihr Bündel schlafen. Sie reiste aber am nächsten Tage nicht ab, trotzdem ich für sie den Wagen bestellt hatte. Ich fand sie abends bei ihrem Bündel sitzen und einen Bleisoldaten suchen, dessen Verlust sie als ein Unglückszeichen deutete. Nach einigen Tagen erklärte sie, sie möchte bei mir dienen und überhaupt in der Stadt so lange bleiben, bis ihr Bleisoldat ausfindig gemacht werde, da sie sonst vor Gram sterben müßte.

In der Tat blieb sie und sorgte wie meine Mutter um mich. Ich schlief auf dem Dache, sie aber in meinem Zimmer. Nach einem Monate rief man

mich nach Teheran. Sie wollte mir nicht folgen, da sie ihren Bleisoldaten angeblich noch nicht gefunden hätte. Obwohl meine Abreise für Samstag angesetzt war, vergingen drei Samstage, ohne daß ich mich auf den Weg gemacht hätte. Man strich meinen Gehalt. Kaukab fand keinen Posten für sich. Schließlich wollte ich selbst ihr den Bleisoldaten kaufen. Sie wies dies als unmöglich zurück und fragte, warum ich mich im Schlafe derart wegen meiner Mutter kränke. Dies war richtig, meine Träume aber waren auf übermäßigen Schnapsgenuß zurückzuführen.

Der Bleisoldat konnte bei keinem Händler ausfindig gemacht werden. Ich versuchte nun, selbst ihn herzustellen. Es gelang nicht, aber ich konnte vom Verkaufe solcher leben, wie denn noch heute."

Unverständlich schien dabei, daß man sich wegen einer Dienstmagd so viel Mühe geben konnte. Dem Erzähler entging F-s Aufregung nicht und er fragte ihn, ob er Kaukab denn doch nicht geliebt hatte. Statt aller Antwort setzte F. fort:

„Nach 4 Monaten bezweifelte ich, daß der Bleisoldat überhaupt je bestanden hätte. Daraufhin versuchte ich einen Mann von furchtbarem Aussehen zu schnitzen. Es kam die Gestalt meines Vaters heraus. Ob ich Kaukab liebte? Die gräßlichsten Qualen wurden mir durch sie zuteil: Das für euch natürliche Lustgefühl ist für mich eine Marter. Den Bleisoldaten habe ich am Ende zustande gebracht, aber um den Preis meines Lebens. Ich steckte ihn in Kaukabs Bündel und wiederholte dies durch einige Nächte. Eines Morgens sah ich, daß sie verschwunden war."

Damit war's mit seiner Erzählung zu Ende. Der Erzähler vermutete ein Verbrechen dahinter, besuchte ihn häufig, doch erfolglos. Als er einmal fragte, wo Kaukab wäre, gab F. zur Antwort, er wisse es nicht, für ihn sei sie gestorben, und genug!

Die Nachforschungen in der Nachbarschaft ergaben nicht viel: Man sehe ihn gar nicht, nur ein Weib komme dann und wann zu ihm, um gleich wegzugehen; nie bleibe sie nachtsüber. Der Nachbardiener sagte, er hätte ihn eines Nachts in Bághi Firdaus gesehen, der Wasseraufseher hinwieder, daß er in den Gassen von Sari Qabri Áqá und am Páqápuq-Platze bis zum Tagesanbruch herumirrte. Obwohl dies auf Kaukab hindeutete, war sie es nicht, sondern seine Schwester Amín Áqá, während der Kaukab nachts nachgehende Mann tatsächlich F. selbst war.

Amín Áqá war unverehelicht, häßlich und fromm; anfangs der dreißiger Jahre hatte sie das Gelübde abgelegt. Auf die Frage, was sie vom Leben ihres Bruders in Búšahr wisse, erzählte sie, daß der selige Vater den Knaben gar nicht lieb hatte, hingegen die Mutter alle fünf Geschwister für ihn geopfert hätte. Mutter und Sohn waren wie zwei Verliebte. Der Knabe war ganz außer sich, als die Mutter starb. Nun ging er nach Búšahr, zumal der Vater wieder geheiratet hatte und zu Hause infolgedessen heftige Streitigkeiten entstanden, ja er den Jüngling zu Unrecht

einer unehrenhaften Handlung gegenüber seiner neuen Ehefrau beschuldigte. Der Sohn erkühnte sich einmal sogar, dem Vater vorzuwerfen, daß die Mutter noch am Leben erhalten geblieben wäre, wenn er etwas davon, was er für seine Kebsweiber verausgabt hatte, für jene verwendet hätte. „Einiges Zusammenhangloses erzählte er mir aus Šíráz, doch den Wahnsinn hat er aus Búšahr mitgebracht. Nach seiner Rückkehr wohnte er eine Zeitlang bei mir. Jeden Morgen waren alle Bündel auf, als ob sich ein Dieb eingeschlichen hätte. Ich paßte auf und sah, daß dies nachts mein Bruder getan hatte. In der Früh wußte er nichts davon, während ich die Überzeugung gewann, daß er unwillkürlich einer Sache nachspürt. Dieser Zustand dauert an. Am ärgsten sind die Filzläuse an ihm."

Aus Mitleid mit ihm, der ja ganz verwahrlost war, suchte ich nach Kaukab, in der Hoffnung, daß sie ihn retten könne.

'Nein, nie wieder mag ich zu ihm. Ich habe mich für ihn geopfert. Er war ein niedlicher Junge, als ich in Búšahr in seinen Dienst trat und um ihn sorgte. Eines Abends sagte er zu mir, er liebe mich, ich sei ihm wie seine Mutter. Damals war ich durchaus ehrbar. Als ich ihn einmal aufforderte, mit mir in legale Zeitehe zu treten, fing er an wie wahnsinnig zu lachen, sodaß ich meinen Vorschlag nie mehr wiederholte.'

Kaukab sah verfallen aus.

'Was war denn mit dem Bleisoldaten los?'

'Ich hatte ihn aus Liebe für meinen Mann, der damals Soldat war, gekauft. Es ärgerte mich zwar, als er in Verlust geraten war, doch war er nichts besonderes. Seitens F-s war es nichts anderes als bloße List, um mich dort möglichst lange zu halten. Einen obszönen Bleisoldaten steckte er eines Nachts in mein Bündel. Ich erschrak und lief nach Šíráz davon. Mein Gemahl war indessen wieder verheiratet. Ich war ein junges, unerfahrenes Wesen mitten in einer fremden Stadt. Am Ende lebte ich mit einem Chauffeur, dieser nahm mich nach Teheran mit, wo ich auf diese Stufe gesunken bin. Eines Tages begegnete mir F. im Bághi Millí. Ich zog zu ihm, anstatt aber mich in irgendwelcher Form zu heiraten, meinte er immer nur, ich wäre ihm so lieb wie seine Mutter, man könne doch seine Mutter nicht heiraten. Er war kein Mann. Wie ein Narr pflegte er mich heftig zu küssen. Wenn ich ihn liebkoste, fing er an mich zu beschimpfen, mein Haar zu reißen. Einmal schlug er mich derart mit dem Stock, daß ich ohnmächtig wurde. Ich rannte nachher davon, er verfolgte mich und nahm mich wieder in sein Haus. Dieser Zustand dauerte ein Jahr.

Mein Tummelplatz sind nun die Gassen in Sari Qabri Áqá. Ich besitze gar nichts, fürchte mich aber vor nichts. Sein Haus betrete ich um keinen Preis mehr. Würde ich's dennoch tun und wollte er mir Leid zufügen, so erschlüge ich ihn. Ich habe nichts zu befürchten. Im vergangenen Winter kam er in mein Zimmer, machte in meiner Abwesenheit mein Bündel auf, warf den Kursí um, die Sachen fingen Feuer, er löschte es

mit Wasser und vernichtete alles. Jetzt habe ich nicht einmal einen Ort zu schlafen. In sein Zimmer ließ er mich nicht herein. Bis mich ein Sejjid von der Nachbarschaft zu sich nahm. Dafür drohte F. ihn totzuschlagen. Ich lief davon und kehre um keinen Preis zurück.'

Mit Geld und Schnaps brachte man es zuwege, sie dennoch zur Rückkehr zu F. zu bewegen. Als der Erzähler am folgenden Tage nachsehen geht, findet er F-s Haus amtlich versiegelt und hört nachher im Autobus, daß gestern nachts ein Mann ein Weib erdrosselt hat.

In der Nähe der Dardár-Gasse sieht er vom Autobus aus einen Mann, der sich am Halse kratzte (Filzläuse!) und den Wagen abwartete. Letzterer hält wegen seiner 10 Šáhí an. Als der Mann einsteigen will, macht sich plötzlich sein Koffer auf und Bleisoldaten rollen auf frischgefallenen Schnee. Indessen wartet der Chauffeur, bis der Mann seine Bleisoldaten aufklaubt, nicht: 'Scher dich fort, Luder; du glaubst, daß es gut ist, die Leute zu quälen!'

Meine Inhaltsangabe mußte etwas ausführlicher ausfallen, sobald im folgenden der Leser in die Vorstellungswelt dieser Erzählung eingeführt werden soll. Trotzdem eine Menge von Details keine Berücksichtigung finden konnte, hoffe ich dennoch, nichts Wesentliches ausgelassen zu haben. Diese Aufgabe war nicht ganz leicht, da gerade in dieser Novelle die verstandesmäßige Konstruktion eine große, wenn nicht gar ausschlaggebende Rolle spielt. Der Autor selbst hat mir verraten, daß er mehr als ein halbes Jahr daran gefeilt hat. Es ist eine wohldurchdachte Verkettung von Ursachen und Folgen, die sich jedoch als solche dem Leser nirgends aufdrängen. Ebendarin liegt das Künstlerische: Hundert Darum, die den Erzählungsfluß gestalten, halten sich ebenso verborgen wie ihre Warum nie gefragt werden. Der Leser ist gezwungen, dem Darstellungsgange sehr aufmerksam zu folgen, um volles Verständnis zu erringen, das durch die Dichte des Wortes und verhältnismäßige Knappheit des Umfangs erschwert wird. Mich dünkt, als ob da die Miniaturmalerei der alten persischen Dichter, die sich bemühten, in einen einzigen Vers eine ganze Schwingungsebene harmonischer Vorstellungen hineinzuzaubern, fortbestünde. In der Tat scheint die nahezu 1000-jährige Tradition aus Írán nicht gewichen zu sein, wohl aber eine zeitgemäßige Ummodelung erfahren zu haben.

Man sieht zunächst, daß die Erzählung, wenn ich vom Autor selbst absehe, aus drei Quellen fließt, die im Gegensatz zur objektiven Berichterstattung des ersteren alle durchaus subjektiv verfärbt sind und einander ergänzen sollen — eine erzählungstechnisch genommen umso beachtungswertere Leistung. Durch ihre progressive Untatsächlichkeit ragt natürlich die Autobiographie F-s selbst, der sich bereits in einem Zustand völliger Nervenzerrüttung befand, hervor. Der Verfasser bezeichnet sie als d i-

vánagí (Wahnsinn), dessen Werdegang sich folgendermaßen rekonstruieren läßt: Der Vater, ein Geistlicher, hält die Kinder zur Andacht an. Seine sexuelle Veranlagung kann diesen nicht verborgen bleiben, zumal sie auch etwas davon müssen geerbt haben. Amín Áqá, die unschöne alte Jungfer, hat in ihrer Jugend frei und unlegal dem Sex appeal nachgegeben, um später in Kerbelá ohne Gefährdung ihres Nervensystems ein Gelübde abzulegen, fortan ein tugendhaftes und den Pflichten der Religion ergebenes Leben einer Katechetin führen zu wollen. Eine andere Entwicklungslinie aber nimmt die Seele ihres jüngeren Bruders auf. Die Mutter liebte und bevorzugte ihn vor allen Kindern. Er steht bereits im Pubertätsalter, als sie ihn noch immer sanft mit der Hand streichelt und unwillkürlich in ihm Wollustgefühle wachruft. Er würde es heftig ablehnen, wollte man die Wirkung seiner zärtlichen Liebe zur Mutter auf ihn gegenständlicher charakterisieren. Sie kann dennoch nicht anders als eben derart gedeutet werden, nachdem der Jüngling, als später seine Mutter stirbt, ganz uferlos dasteht. Seine sexuelle Entwicklung wurde unbewußt durch die Mutterliebe verdrängt, welch' letztere nun plötzlich entschwindet. Er wirft dem Vater die Schuld am Ableben der Mutter vor, jener heiratet gleich wieder und von häuslichen Zwistigkeiten angeekelt zieht der Sohn in eine fremde Stadt. Er hatte seinen Halt verloren und findet ihn in den ausschweifenden Gesellschaften seines Vorgesetzten. Er fängt mit Schnaps an und endet allmählich mit Opium. Nach und nach verkommt er derart, daß die Filzläuse ihn aufzufressen drohen. Man sieht, wie der verdrängte Sexualzwang, der seine natürliche Linie nicht wiederfinden kann, immer wieder durch etwas substituiert wird. Da tritt Kaukab auf: Sie putzt einmal ganz unaufgefordert Unrat nach ihm und fängt an um ihn zu sorgen, ganz so wie seine Mutter, die er tatsächlich auch in Kaukab sieht. Ein im Grunde sexuelles Liebesgefühl wird durch zweierlei Momente gehemmt, durch die Narkotika, die ihn entmannen, und durch die Unantastbarkeit der Mutter oder alles dessen, was mit ihr vorstellungsmäßig zusammenhängt. Die Nichterfüllung oder das Nichterfüllenkönnen der Sexualität trotz des steten Zusammenwohnens mit einem normalen Weibe, dessen sexuelles Leben durch die Scheidung unterbunden worden ist, macht sich unter diesen Umständen auf anderen Wegen Luft: Seine Gehirntätigkeit wird anormal. Während seine bisherige Erzählung, trotzdem er sich nur mühsam, lückenhaft und unvollständig zurückzuerinnern vermag, so ziemlich den Tatsachen entspricht, ist seine Anamnesie seit dem Augenblicke, als Kaukab auftritt, getrübt und entstellt. Gewiß lügt er nicht, dennoch entsprechen seine Vorstellungen den Tatsachen nicht. Nahezu die ganze Geschichte vom Bleisoldaten Kaukabs ist erdichtet. Den richtigen Sachverhalt erfährt man erst aus Kaukabs Munde: Es war ein ganz unbedeutendes Amulett zur Erinnerung an ihren leidenschaftlich ersehnten Mann, den Soldaten, das sie einmal verloren hat. F. steigert den

Wert des Bleisoldaten für Kaukab ins Maßlose. Es ist keine Verstellung seinerseits, wenn er ihr helfen will. Kaukab mißverstand jedoch seine Rastlosigkeit in bezug auf sie. Er glaubte seinem Erkenntnisvermögen und seinen darauf fußenden Vorstellungen unbedingt, ohne eine blaße Ahnung von seiner geistigen Aberration. Sein Wahnsinn gibt sich in der rastlosen und fieberhaften Suche nach jenem Bleisoldaten kund, den er der heißgeliebten Mutter-Kaukab um jeden Preis zustandebringen will. Trotz oder infolge seiner Impotenz bewegt sich sein ganzes Tun und Lassen im Zeichen unbewußter sexueller Äußerungen. Im Traum sieht er einen Offizier mit gezücktem Schwerte gegen die Mutter losgehen — natürlich als Kaukab, ihr Mann-Soldat und der Phallus zu deuten. Der Vater — er selbst — steht dabei, ohne einen Finger zur Verteidigung der Mutter zu rühren. Die richtige Form des Bleisoldaten ist nackt, ja Kaukab schämt sich sogar zu sagen, was an der Figur noch insbesondere zu sehen ist. Bezeichnenderweise hat sie unwillkürlich in F-s formenden Händen die Gestalt seines Vaters angenommen — eine für sein defekt funktionierendes Gehirn überaus symptomatische Substituierung: Ebenso wie Kaukab mit der Vorstellung seiner Mutter zusammenfließt, wird Kaukabs Mann-Soldat in derselben Weise, wie es sein Vater gewesen, sein Erzfeind.

Der so geformte Bleisoldat wird täglich in Kaukabs Bündel versteckt, ihr Bündel, ihr Kursí und zusammengerolltes Bettzeug werden am Ende mit Feuer und Wasser zerstört — alles selbstverständlich Symbole sexueller Organe und Handlungen.

In dieselbe Kategorie gehört auch das Raufen mit Kaukab und deren Schlagen. Nie aber befleckt er sie trotz ihres natürlichen Verlangens. Erst die Aufregung der letzten Nacht bringt eine Wendung herbei, der die Erdrosselung folgt, weil das kranke Gehirn unmöglich den Inzest mit der vermeintlichen Mutter ertragen kann.

Dies ist die objektive Darstellung, wie sie sich aus den drei subjektiven Berichten gewinnen läßt. Kaukab war ein gesundes, doch viel zu primitives Geschöpf, als daß sie F-s Handlungen hätte durchdringen und werten können. Ihre Animalität gebietet ihr die Phallusfigur als das ursprüngliche Amulett zu bezeichnen. Sie begnügt sich vorderhand damit in ihrem Verhältnis zu F. Ihr erschien es freilich unbegreiflich, warum F. sie nicht einmal in Zeitehe nehmen will. Sein Benehmen kam ihr zwar als das eines Narren vor, sie war sich aber in ihrer Einfältigkeit nicht bewußt, es mit einem wirklichen Wahnsinnigen zu tun zu haben. Allein auf sich selbst angewiesen fand sie den Ausweg in der Prostitution ärgster Sorte. Dies war ihr Ausgleich mit ihrer Umwelt.

Am billigsten kam Amín Áqá davon. Ihr Äußeres war nicht dazu angetan, daß man einen Gemahl für sie hätte ausfindig machen können. Sie hatte dieselbe Erziehung im Elternhause wie ihr Bruder genossen. Ihr Erbteil war es aber, daß sie dem Sex appeal nicht zu widerstehen ver-

mochte. Dies war ihre Rettung und sie konnte sich nachher getrost den religiösen Übungen in die Arme werfen. Es geschah bereits in einem Lebensalter, wo diese Verdrängung der Sexualität ihr nicht mehr gefährlich werden konnte. Sie kannte den Bruder von der Jugend an und war daher imstande, die Ursachen seines Leidens entfernt zu ahnen.

Vorstehende Analyse mag auf ʿAlavís Erzählung selbst einen Schatten der Frivolität werfen. Dies anzunehmen wäre absolut unrichtig. Nicht ein einziges schlüpfriges Wort, geschweige denn ein leichtfertiger Satz. Man muß zum Inhalt tief vordringen, um sich den wahren Sachverhalt zum Bewußtsein zu führen. Es ist keine gewöhnliche Unterhaltungslektüre. Ja so weit, daß ich beinahe fürchte, daß sie in Iran nicht Beachtung genug finden dürfte. Sie ist viel zu kompliziert und ungewohnt zugleich.

Der Einwirkung der Psychoanalyse auf ʿAlaví habe ich bereits oben gedacht. Ebenso ist auch seine materialistische Anschauung hervorgehoben worden. Hier möchte ich noch einige weitere von seinen Grundgedanken zur Sprache bringen. So den Relativismus. Ganz und gar auf denselben eingestellt ist die dritte Erzählung: Es gibt wohl eine Wahrheit, aber sie ändert sich mit der Zeit. In Sarbázi surbí wird der Mondschein relativistisch symbolisiert: Derselbe Mondschein, der in Begleitung von zerflatterten Locken den Dichtern am Bachrande so bezaubernd erscheint, ist gar nicht mehr so anziehend, sobald man der Dirnengestalten gewahr wird, die erst in seinem Zwielicht aus ihren Verstecken heraus hervorzukriechen wagen. Jener Wahnsinnige wäre nicht wahnsinnig geworden, wenn er anders erzogen worden wäre und wenn andere soziale Verhältnisse auf ihn eingewirkt hätten. In diesem Falle wäre seine Sexualität sublimiert worden und er hätte sich möglicherweise zu einem Genie entwickelt.

Überhaupt ist der Druck der Umgebung auf das Individuum, sei es in Form von Erziehung oder gesellschaftlichem Umgang u. dgl., eines der kräftigsten Leitmotive ʿAlavís. In obiger ausführlicher Analyse dürfte dies wohl zur Genüge ersichtlich geworden sein. Derselbe Gedanke aber beherrscht unvermindert — dies sei ausdrücklich hervorgehoben! — auch alle übrigen Erzählungen. Er hängt mit seinem Determinismus auf das engste zusammen oder bildet vielmehr nur eine Äußerungsform des letzteren. Manches, was in meiner verdichteten Wiedergabe der übrigen Novellen etwas romantische Färbung anzunehmen scheint — gegen eine solche Zumutung würde sich der Autor mit aller Vehemenz wehren! — ist es im Grunde nicht, sondern alles wandelt nach den Gesetzen strenger Ursächlichkeit und Verkettung.

Überdies liegen tatsächliche Geschehnisse oder vielmehr Elemente aus solchen den Erzählungen zugrunde. Als einen Iranier müssen ʿAlaví naturgemäß Iran und die Iranier vor allem interessieren. In diesem Lichte

betrachtet läßt sich die Reihenfolge seiner Erzählungen auch auf folgende Art und Weise fassen: Iranier in Europa; die nicht zur Geltung kommende Liebe; der sentimentale Iranier; Europäer in Iran; Süd-Teheran (das sog. Taharáni pájín).

Nicht erwähnt habe ich bisher die letzte Erzählung, die Mardí ki páltóji šík tanaš búd betitelt ist. ʿAlaví setzt sich da mit den literarischen Hauptrichtungen des heutigen Persiens auseinander. Er polemisiert und ironisiert. Wenn ich dieses Stück hier nicht berücksichtigt habe, so soll es nicht bedeuten, daß dessen Inhalt keine Beachtung verdient. Im Gegenteil, ʿAlavís Vorstoß wäre geeignet, uns einen sehr wertvollen Einblick in ein wenig bekanntes Gebiet zu gewähren. Ebenso aber wie diese Erzählung gegenüber den übrigen außer Reih und Glied steht, würde ihre Analyse hier abseits führen. Es mag daher genügen, auf sie bloß hingewiesen zu haben.

Teheran, Mai 1935.

DIE BESTALLUNGSURKUNDE KÖNIGS ŠAMAŠ-ŠUM-UKÎN VON BABYLON.

Von

F. Steinmetzer.

In dem Deimel-Festband der Orientalia veröffentliche ich den Keilschrifttext der Bestallungsurkunde des Königs Šamaš-šum-ukîn von Babylon, den ich in Umschrift und Übersetzung bereits in der Gedenkschrift für Heinrich Swoboda „Epitymbion" (Reichenberg 1927) SS. 319—324 gegeben hatte. Da ich heute in der Lage bin, einige Verbesserungen zu bringen, und die frühere Publikation an einem weniger zugänglichen Orte erfolgt ist, sei es gestattet, Umschrift und Übersetzung des genannten Textes hier nochmals zu bieten.

Umschrift.

1. Schriftfläche.

1. ^{d}*šamaš*[a]*-šum-ukîn*[b] *šarrum mi-šá-ru-[u]m [m]uš-ta-lum*
2. *iššak*[c] ^{d}*šamaš u* ^{d}*marduk zêr šarru-ú-ti da-ru-ú mi-gir lib-bi* ^{d}*ellil*
3. *šarru dan-nu šakkanak*[d] *bâbili*^{ki} *šàr* ^{mâtu}*šumeri*^{ki} *u akkadî*^{ki} *ni-bit ilâni*[e] *rabûti*[f]
4. *áš-ru kan-šú šaḫ-tu mut-nin-nu-ú pa-liḫ* ^{d}*nabû u* ^{d}*marduk*
5. *mâru a-šá-ri-du šá* ^{d}*ašur-áḫ-iddina*^{na} *šàr kiš-šá-ti šàr* ^{mâtu}*ašur*^{ki}
6. *aḫu ta-li-mi šá* ^{d}*ašur-ba-an-apal šarru rabû*^{ú} *šarru dan-nu šàr kiššati*[g]
7. *šàr* ^{mâtu}*aš[ur*$^{k]i}$ *[šàr] kib-ra-a-ti ir-bi-it-ti*
8. *lîplîpi*[h] *[šarru]-kîn šàr kiššati*[g] *šàr* ^{mâtu}*ašur*^{ki} *šàr* ^{mâtu}*šumeri u ak-kadî*^{ki}
9. *e[n]-ḳu m[u]-d[u]-ú ḫa-sis kal amâri*[i] ^{ri} *šá ina nap-ḫar a-šib parakki*[k] *la ba-šu-ú tam-šil-šú*
10. *e-piš ú-ni-[ni]-šu du-un-ḳu a-lik i-di* ^{mâtu}*akkadî*^{ki} *mu-kin iš-di mâti*
11. *za-nin é-sag-í[l] u é-zi-da pa-ḳid eš-rit ilâni*$^{me-eš}$ *mu-šal-lim par-ṣi-šú-un*
12. *rê'ûm ki-e-[nu ....] mu-ud-diš kul-lat ma-ḫa-zi mu-ṭaḫ-ḫi-du sat-tuk-ku*
13. *mu-še-pa ki-[ma .....]. di-i-ni úr-ta-a-ti mu-ḫal-liḳ rag-gu*
14. *mu-kin ku-[dur-ri-e]-ti mu-šá-aš-kin rim-ki u te-diš-ti*
15. *[....]* ^{d}*nimurta [....] šá parṣê*[l] $^{me-eš}$ *šá gi-mir êkurri*[m]
16. *[e-b]ir pâni*[n] ^{ni} *sipp[ari]*^{ki} *sa-niḳ é-babar-ra*

17. *[m]uš-te-'-ú [........]^{d}šamaš u ^{d}a-a mu-šar-bu-ú rim-ki[o]-šú-un*
18. *[ardu]-šú ^{I} ^{d}[............] mâr ^{I}ilu-ellat[p]-i ^{amêlu}kudimma[q] ^{ma}-šú edla[r]-šú sa-[an]-ka*
19. *[šá ana] šarru be-el-šú [it]-tar-ra-ab-ma*
20. *[šarru šá nap]-lu-us-su ba-la-ṭu*
21. *[......-k]i [........]-šú it-ru-uṣ ḳâtu*
22. *[ina bûnêšu dam]ḳûti$^{me-eš}$ ina bi-bil lib-bi-[šú]*
23. *[..... $^{amêlu]}$ku-dîm-šu [................]*
24. *[.....] mir-su nûnê^{ḫá} [.....]^{ḫá} [.........]^{ḫá} [.......]-a*
25. *[.............]-nâdin-aḫu mâr? ^{I} ^{d}ilu-ellati ^{amêlu}[.........] -bi*
26. *[................i]r-bi te-lit [......................]*

2. Schriftfläche.

1. *ina é-babar-ra ma-ḫar ^{d}šamaš ú-šá-aṣ-bit-su*
2. *½ akâli[a] ^{ḫá} ½ kurunni[b] mir-su nûnê^{ḫá} iṣṣurê^{ḫá} ár-ḳu šu-[ga]-ru-ú*
3. *billiti damiḳti[c] ^{ti} mut-ta-ḳu kir-šú niḳû niḳû šarri niḳû $^{[amêlu}$k]a-ri-bi*
4. *gukkû[d] babâl libbû[d] ^{ú} ir-bi te-lit u mimma[e] ^{ma} šu-ru-u[b-t]i êkurri*
5. *ma-la ba-šu-ú ki pî[f] ^{amêlu}êrib[g] bi[ti] da-ḳa mir-su ina ḳut-tin-[.. ú]-kin-na*
6. *ina é-du[r]-si-di pa-[.......] muš-te-šir ku-ši-..[..... k]a?-ri?*
7. *ana pa-ḳar la bašê[h] ^{e} tup-pi iš-ṭur ina ^{abnu}kunukki[i] [šarru]-ti-šú*
8. *šá la tam-ši-li [ik]-nu-uk-ma ana ûm [......] ṣa-a-ti id-din-šú*
9. *ana arkât[k] $^{me-eš}$ ûmê$^{me-eš}$ ana ma-ti-ma a-a-ú ár-ku-ú*
10. *lu-ú ^{amêlu}rêšu be-[lu] ^{amêlu}šakin [ṭe-mi]mas-su-ú ^{amêlu}rêš šarri šá illam[l]-ma*
11. *ni-din-ti ^{d}šamaš-šùm-ukîn šarri [.....]ina la ki-ìn .[...]-û*
12. *iskēti[m] $^{me-eš}$ ilteki[n] ana n[a-ka-a]m [ú]-ma-'-r[u-ma]*
13. *lu-ú ana i-di [ra-ma]-ni-šú ú-[ter-ru] ana šá-[n]am-[m]a i-nam-[di]-nu*
14. *lu-u ana nadû[o] imanû[p] lu ú-šaḫ-ḫa-zu lu-u šumu šaṭ-ru i-pa-áš-ši-[ṭ]u*
15. *^{d}a-num ^{d}ellil u ^{d}é-a ilâni[q] rabûti[r] šá šamê[s] u irṣitim[t] $^{[im]}$*
16. *ár-rat la nap-šur maruštu[s] li-ru-ru-šú ina ka-nak tup-pi šu-a-[tu]*
17. *^{I} ^{d}adad-da-a-ni ^{amêlu}sukallu[t] ^{I} ^{d}nabû-bêl-uṣur[u] $^{[amê]lu}$šá-ma-a[l?-lu]*
18. *^{I} ^{d}Gal-mu-šal-lim ^{amêlu}rab-šaḳ ^{I}aḫu-li-e ^{amêlu}šakin$^{in?}$?-[.....]*
19. *^{I} ^{d}nabû-kil-la-an-ni ^{amêlu}mu-kil ap-pa-a-ti ^{I}nu-ra-nu ^{amêlu}ki-[pi...........]*
20. *^{I} ^{d}nabû-šùm-iškun^{un} ^{amêlu}tup-šar êkalli ^{I} ^{d}adad?-ana-? ^{amêlu}ki-pa šá [.......]*
21. *^{I} ^{d}marduk-zêr ibnî apil ^{I} ^{d}sin-šadû[v]-û-ni ^{amêlu}êrib[g]-bîti ^{d}marduk [.......]*
22. *^{I}a-ḳar-^{d}bêl-lu-mur apil ^{I}arad-^{d}é-a ^{amêlu}[..........]*
23. *^{I} ^{d}bêl-da-ni[w]-a-bi apil ^{I}é-s[ag-ì]l-a-a $^{amê[lu}$........]*
24. *^{I} ^{d}nabû-nâṣir[x] ^{ir} mâr ^{I}ilu-elat[y]-i [.............]*

25. $^{I\,d}$*nabû-na-din-aḫu apil* ^{I}*rabâ*[a]*-šá-*^{d}*nimurta* [.........]
26. *ù* $^{I\,d}$*bêl-iddina*^{na} *mâr* ^{I}*ši-gu-u-a* [..................]
27. *sippari*^{ki} ^{arḫu}*kisilimu*[z] *ûmu 29*^{kám} [...............]
28. ^{d}*šamaš-šùm-ukin š[àr bâbili]*
29. ^{abnu}*tuppu*[i] *šarri šá šip-ri-[e-ti]*

Zeichenerklärung: 1. Schriftfläche: a) *GIŠ-ŠIR;* so auch II 11 und 28, b) *GI-NA*, c) *PA-TE-SI*, d) *ŠAGUB*, e) *DINGIR-DINGIR*, f) *GAL. GAL*, g) *ŠÚ*, h) *LIB. BAL. BAL*, i) *LAL*, k) *BARA*, l) *ME*, m) *É-KUR-RA*, n) *IGI*, o) Im Text irrtümlich *DI*, p) *ILLAD*, q) *KÙ-DIM*, r) *DUN*. — 2. Schriftfläche: a) *NINDA*, b) *KAS-SAG*, c) *KAS-Ú-SA-SIG*$_5$, d) *GUG-ŠA-GI-GUR*$_6$, e) *SAL*, f) *KA*, g) *TU*, h) *GÁL*, i) *KIŠIB*, k) *EGIR*, l) *ÉD*, m) *GIŠ-ŠUB-BA*, n) *ŠU-BA-TI*, o) *GÙ*, p) *ŠID*, q) *DINGIR. DINGIR*, r) *Gal. Gal*, s) *NÍG-GIG*, t) *SUKAL*, u) *KÚR*, v) *KUR*, w) Im Text irrtümlich *KAK*, x) *URÙ*, y) *ILLAD*, z) *KAM*.

Übersetzung.

I.

1. Šamaš-šum-ukîn, der gerechte, besonnene König,
2. der Priesterfürst des Šamaš und des Marduk, der längst ersehnte Königssproß, der Herzensliebling des Ellil,
3. der mächtige König, der Machthaber von Babylon, der König von Sumer und Akkad, der Berufene der großen Götter,
4. der Demütige, Unterwürfige, Ergebene, Fromme, der Nabû und Marduk fürchtet;
5. der erste Sohn des Ašur-aḫ-iddin, des Königs der Welt, des Königs von Assyrien;
6. der leibliche Bruder des Ašur-bân-apal, des großen Königs, des mächtigen Königs, des Königs der Welt,
7. des Königs von Assyrien, des Königs der vier Weltgegenden;
8. der Nachkomme des Šarru-kîn, des Königs der Welt, des Königs von Assyrien, des Königs von Sumer und Akkad;
9. der Kluge, Weise, der auf weiten Blick Bedachte, der unter sämtlichen Palastbewohnern seines Gleichen sucht,
10. der Ausüber seines gnädigen Erbarmens, der Akkad zur Seite geht, der festlegt die Grundfeste des Landes,
11. der Ausschmücker von Êsagil und Êzida, der Verwalter der Tempel der Götter, der Vollführer ihres Kultes,
12. der wahre Hirt, [....] der Erneuer der Städte insgesamt, der Bereicherer der Stiftungsopfer,
13. der im Glanz erstrahlen läßt wi[e......] des Gerichtes die Befehle, der Vernichter des Bösen,
14. der Festsetzer der Gr[enzen], der Besorger von Spende und Erneuerung,

15. [....] *Nimurta*, [.....] Kulthandlungen aller Heiligtümer,
16. [der ein]herzieht vor Sippar, sich naht Êbabara,
17. [der] bedacht ist auf [.....]des Šamaš und der Aia, der ihre Spenden vermehrt,
18. hat seinem [Diener ....], dem Sohne des Ilu-ellatî, seinem Goldschmiede, seinem [an]hänglichen Mannen,
19. [der zum] König, seinem Herrn, [ei]ntrat, und
20. dem der [König, dessen An]blick Leben ist,
21. [...................].. die Hand entgegenstreckte,
22. [mit seinen freundlichen] Mienen aus freiem Herzensantrieb
23. [........ als] seinem Goldschmied [...............]
24. [..........] Mus, Fische, [........................]
25. [.................] -nâdin-aḫu, dem Sohne des Ilu-ellatî, [.....]
26. [..................] Einkommen an Hebe(?) [.................]

II.

1. in Êbabara vor Šamaš zugeteilt:
2. Ein halbes Sila Brot, ein halbes Sila Traubenwein, Mus, Fische, Geflügel, Grünzeug, Dattel-.......,
3. starken Mischwein, Süßspeise, die Innereien des Opfertieres, (u. zw.) vom Opfer des Königs, vom Opfer [des K]aribu,
4. vom freiwilligen Opfer, Einkommen an Hebe und jegliche andere Einnahme des Heiligtums
5. soviel ihrer sind entsprechend (dem Anteil) eines [Tempel]eintreibers, Gemüse(?), Mus entsprechend (dem Anteil) der Jünge[rn....] hat er festgesetzt
6. in Êdursidi ..[....], der leitet [................]
7. Auf daß kein Anspruch erhoben werde, hat er eine Tafel geschrieben, mit seinem Königssiegel,
8. das nicht nachgemacht werden kann, (sie) gesiegelt und auf immer ihm gegeben.
9. Für alle Zukunft, für immer! Welch' Späterer immer,
10. sei er ein Offizier, ein Herr, ein Befehlshaber, ein Vornehmer, ein königlicher Offizier, der aufsteht und
11. die Schenkung des Königs Šamaš-šum-ukîn auf unwahre Weise [...],
12. die Anteile wegnimmt, sie zu entwenden sendet,
13. oder sich selbst zuwendet, einem andern gibt,
14. oder als verfallen erklärt, oder in Besitz nehmen läßt, oder den Namenszug auslöscht,
15. den mögen Anum, Ellil und Êa, die großen Götter des Himmels und der Erde,
16. mit unlösbarem Fluche, mit Unheil verfluchen! Bei der Siegelung selbiger Tafel waren

17. Adad-dâni, der Vezier; Nabû-bêl-uṣur, der Gehilfe;
18. Aia-mušallim, der Rabšaḳ; Aḫu-lê', der Statthalter [....];
19. Nabû-kîlanni, der Würdenträger(?); Nûrânu, der Ḳêpu [.....];
20. Nabû-šum-iškun, der Tempelschreiber; Adad-ana-?, der Ḳêpu von [.....];
21. Marduk-zêr-ibnî, der Sohn des Sin-šadûni, der Tempeleintreiber des Marduk; [........];
22. Aḳar-bêl-lûmur, der Sohn des Arad-êa, der [.......];
23. Bêl-dâni-abî, der Sohn des Êsagilâ, der [.......];
24. Nabû-nâṣir, der Sohn des Ilu-ellatî, [..........];
25. Nabû-nadin-aḫu, der Sohn des Rabâ-ša-Nimurta, [.......];
26. und Bêl-iddina, der Sohn des Šigua, [.......... Zeugen].
27. Sippar, am 29. Kisilimu des [....]-ten Jahres
28. des Šamaš-šum-ukîn, des Königs von Babylon.
29. Königliche Verfügungsurkunde.

A NOTE ON THE OLD RUSSIAN VARIANT OF THE PURUSHASÛKTA.[1]

By

St. Schayer.

The well-known Vedic myth about the origin of the world from the members and organs of the Cosmic Man is not limited to Indian territory. There exist also non-Indian variants, viz. the Iranian in the Bundahišn, the Greek variants in the medical tract Περὶ ἑβδομάδων[2]) and in the Orphic hymn to Zeus,[3]) the Judean in the Book of Enoch (where Adam is substituted for the Cosmic Man), the Germanic in the Ymir-legend of the Edda, and finally the Slavonic in the Old Russian "Poem on the Dove Book" (Stich o golubinoj knigě). This last variant had hitherto escaped the notice of Indologists. I hope that a few remarks on this document and on its relation to the Purushasûkta will encourage students of Slavonic and Oriental lore to undertake detailed studies of this subject.

The title "Golubinaja kniga" is a popular etymology suggested by the Christian symbol of the Holy Ghost instead of the primitive title "Glubinnaja kniga", i. e., "The Book of Profound Mysteries". This was the designation of a category of apocryphical works which were current in Russia in the Middle Ages. They were not looked on favourably by the official clergy as it appears from the fact that St. Abraham of Smolensk (XIII[th] century) was persecuted for reading these books. The text of the Dove Book is now preserved in more than twenty versions noted down in various parts of Russia from oral tradition and edited by Bezsonov in the collection of "The Songs of the Wandering Cripple Beggars" (Pěsni kalek perechožich), Moscow 1861. There exists, also, a later edition of Lackij, Stichi duchovnyje, Petersburg 1912.

The contents of the poem[4]) is as follows: A book of immense size has fallen down from heaven. The deepest mysteries of being and of the world are inscribed on its pages. At this news monarchs come from all

---

[1]) The present Note is a summary of a communication read at the second Conference of the Polish Oriental Society, Wilno, May 1932.

[2]) This text, edited by Roscher, constitutes a part of the Corpus Hippocrateus; it was perhaps known to Plato and its origin must be sought at last in IV[th] century. B. C. The Greek original is lost, but we possess Latin and Arabic versions.

[3]) Kern, Fragm. 168.

[4]) Cf. Keltujala, Kurs istorji russkoj literatury, Petersburg 1911, p. 464; Speranskij, Russkaja ustnaja literatura, Moscow 1917, p. 372.

countries and beg the "Tsar" David to read the book. But the pages are too large for human sight to grasp and David offers to answer all questions "by head and from inspiration by the Holy Ghost". Then follow (1) questions and answers about the origin of the world (2) questions and answers concerning the "best things" (what is the best tree, the best stone, the best grass etc.) and (3) interpretation of a symbolic dream. Of these three topics the first, on cosmology, is the only one which interests us here.

David's answers to a series of questions — what is the origin of the world, of the sun, of the moon, etc. — are as follows:[1])

"With us the white world sprung from the Lord,
the red sun from God's face,
the young shiny moon from His breast,
the white dawn from divine eyes,
the crowded stars from His vestments,
the tempestuous winds from the Holy Ghost,
God's people from Adam,
strong bones were taken from stones,
our bodies from the damp earth".

In four variations of the text the phrase "God's people from Adam" is replaced by the following six verses:[2])

"From this with us on earth come the Tsars:
from the holy head of Adam,
from this come the boyar-princes:
from the holy relics of Adam,
from this come the orthodox peasants:
from the holy knee of Adam".

Some scholars were inclined to find that this fragment on the origin of social classes constitutes a later interpolation. This was the opinion of Bezsonov; the same view is held also by Močulski in his "Historical and Literary Analysis of the Poem on the Dove Book" (Warsaw, 1887), p. 89: — "Taking into consideration that the question of the origin of castes is found only in four versions and, furthermore, that it is possible to see in this legend historical allusions to later times when tsars, boyars and

[1]) У насъ бѣлый свѣтъ взятъ отъ Господа,
солнце красное отъ лица Божія,
младъ-свѣтелъ мѣсяцъ отъ грудей его,
зори бѣлыя отъ очей Божьихъ,
звѣзды частыя то отъ ризъ его,
вѣтры буйныя отъ Свята Духа,
міръ-народъ Божій отъ Адамія,
кости крѣпкія взяты отъ камени,
тѣлеса наши отъ сырой земли.

[2]) оттого у насъ въ землѣ цари пошли
отъ святой главы, отъ Адамовой;
оттого зачались князья-бояры
отъ святыхъ мощей, отъ Адамовыхъ
оттого крестьяны православные
отъ свята колѣна, отъ Адамова.

princes already existed in Russia, I suppose that the questions about the origin of the castes are later interpolations." This argument is hardly convincing. The springing up of the social groups from Adam's body strickingly reminds one of the genealogy of Indian castes from the body of Purusha, and as other analogies occur between the cosmologies of the Dove Book and the Purushasûkta, I do not see why only the point concerning castes should be suspected to be an ulterior addition. It is obvious that the older myth, in which the social classes were directly created from the dismembered body of the primordial Man, was replaced by the current Christian belief that humanity descends from Adam as its biological ancestor. Yet another alteration is no less evident: in the original version of this myth the whole creation is derived from the body of the Purusha, but in the Russian text the functions are divided: nature springs out from the body of God, whereas social classes originated in that of Adam.

The derivation of the moon from God's breast is on first view not so well founded as the distinct and suggestive parallelism between the winds and the Holy Ghost (= Pneuma, the Breath), the stones and the bones etc. But in the Vedic text we meet here with a macrocosmical correlation between the mind *(manas)* and the moon and the same correlation is found also in a series of variants of the Purusha-myth known in Eastern and in Western literature.[1]) The correspondence Mind-Moon was a constant element of the Indo-Iranian system and as it was not so self-explaining[2]) as other micro-macrocosmical equivalencies, it was easily disfigured. The breast in the Dove Book is obviously only a substitution for the heart as the seat of the *manas* in the same manner as the face of God is a substitution for the eye, the cosmical correlate of the sun. If we eliminate these transparent misinterpretations the concordance of the Slavonic and the Indian version become still closer to one another.

Now there arises the question how the non-Indian variants of the Purushasûkta are to be explained. At the time of the "Comparative Mythology" of Adalbert Kuhn and Max Muller, the statement of Indian, Iranian, Greek, Germanic and Slavonic correspondencies would have

[1]) Bundahišn: the Soul — Anahita (= Artemis, the goddess of the Moon), Περὶ ἑβδομάδων: luna — sensus. In the Book of Enoch we have instead of this a correspondence between thoughts and clouds, id. in the Sacramentarium (cap. L) of Honorius and in the Edda. Cf. also Franko, Codex Apocryphus e manuscriptis ukraino-russicis. Vol. I, Historias apocryphas Testamenti Veteris continens, Lwow, 1896, p. 7.

[2]) The principle of equivalence is clear: to each sense necessarily corresponds a distinct cosmical element. It is the reason why the fifth Element, viz. Ether, is hypostatized as a correlate of the Ear and of the Sound. But why should the Moon be the correlate of the Mind? I can think of no answer to that question. In any case Professor Deussen's supposition that "die ruhige Klarheit des Mondlichtes" is here the symbol of the Intellect, cannot be accepted. It would be rather possible to think of a connection between the Moon and the Souls of the dead; unfortunately the Indian *manas* is not the Soul but the Thinking.

constituted an entirely sufficient ground for the conclusion that the myth of the Cosmic Man is a pre-ethnical Indo-Germanic inheritance. This was actually the opinion of several older Russian scholars, but now it cannot be taken into consideration. Neither is the question exhaustively solved by the hypothesis explaining the European variations as descending from the Book of Enoch through the medium of the Christian, the Greek and the Latin Apocrypha. Even if we accept this theory — which is not free from drawbacks — the question of reciprocal relations between the Book of Enoch and the pre-Christian-Greek, Iranian and Indian variants is left aside. In his very valuable study, "Persische Weisheit im Griechischen Gewande",[1]) Professor Goetze has reached the conclusion that the Purusha-notion is of Iranian origin; according to Professor Schaeder in his "Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen"[2]) it would be rather an Indo-Iranian (= Aryan) myth, whereas in Professor Zimmer's opinion,[3]) the parallelism between the Macrocosmos and the Microcosmos — an essential element of the Purusha-myth — is of Babylonian origin. I think that all these opinions are, in a certain sense right, and wrong, in another. The myth of the Cosmic Man is of undoubted Asiatic origin; nevertheless, it is neither Aryan nor Semitic, but belongs most probably to pre-Aryan and pre-Semitic civilization, the realm of which must not be conceived within too narrow boundaries. It extends from Aegea in Asia Minor across Mesopotamia and Iran to India and comes into contact with Austro-Asiatic and Oceanian civilizations. In this case the Indian and the Iranian variants would be independent developments of a myth belonging to the common Indo-Iranian, but non-Aryan, substratum. On the contrary, the Greek versions of the Περὶ ἑβδομάδων and the ones in the Orphic literature are most likely filiations from Iranian source. Here I agree with Professor Goetze's opinion. On the other hand, I do not consider as justified Professor Zimmer's supposition that the Greeks borrowed from the East merely the general idea of cosmical and physiological equivalence and that they developed it themselves in its details. What strikes us is the very conformity in the details (the Ether and the Hearing, the Moon and the Mind); this indicates that it was not only the "general idea", but an elaborately worked out doctrine which migrated.

The Book of Enoch is undoubtedly also an adaptation of an Iranian variant. It owes its exceptional importance to the fact that the old Asiatic myth of the Cosmical Man has been transmitted through it to the Christian literatures of the Western world. But was it the only way? If the origin of castes from Adam's body, as told in the Dove Book, is really an original and not a casual element, the Christian Apocrypha could not have

[1]) Zeitschrift für Indologie u. Iranistik, 1923.

[2]) Zeitschrift d. Deutsch. Morg. Gesellsch. Vol. IV. Neue Folge.

[3]) Ibidem, Vol. I. Neue Folge, p. 36.

been the only source of inspiration of the anonymous Old Russian bard. In no Christian Apocrypha, especially in the "Discourse of the Three Saints" (the presumed source of the Dove Book),[1]) and, generally speaking, in no variant excepting the Vedic Purushasûkta, does the legend of the origin of castes appear! If we are not content with the explanation that the Slavonic-Indian analogy concerning this point is fortuitous, there remains a vast field of suppositions for solving this riddle. As to myself, I wish to make only one non-commital suggestion: should we not take into account a possible Indo-Iranian influence in Southern Russia several centuries before the introduction of Christianity? If so, Professor Güntert would be right also here in his statement, Der arische Weltkönig und Heiland, p. 342, that "what appeared before to be an original relationship reveals itself now as the result of prehistorical, very old borrowings of motives and ideas".[2]) His would also agree with the opinion of Professor Speranski, who, in his Russian Oral Literature , p. 372 characterises the Dove Book as a mixture of new Christian and old non-Christian elements in the form of survivals.

---

[1]) Cf. the texts edited by Tichonravov, Pamjatniki otrečennoj russkoj literatury, Petersburg 1863, vol. I.

[2]) This remark applies to the Ymir-legend in the Edda.

ZUR FRAGE NACH DEM WERT DES PĀLIKANONS FÜR DIE LEHRE DES BUDDHA.

Von

V. Lesný.

Über den Wert des Pālikanons für den älteren und ältesten Buddhismus wurde in der letzten Zeit offen diskutiert. Auch diese Zeitschrift (I. 1929, S. 235—246) enthält einen scharfsinnigen Aufsatz aus der Feder Professor M. Winternitz' „Gotama the Buddha, what do we know of him and his teaching". Dieser Aufsatz ist eigentlich nur eine Kritik des Buches von Mrs. Rhys Davids,[1]) von dem Winternitz sagt, daß „if its conclusions were accepted, would overthrow almost everything that we have hitherto held to have been the original teaching of the Buddha". Winternitz' Aufsatz in „Studia Indoiranica" 1931, S. 63—72, betitelt „Kann uns der Pālikanon etwas über den älteren Buddhismus lehren?" wendet sich nochmals gegen Rhys Davids, hauptsächlich aber gegen Friedrich Weller, welcher seine Abhandlung in Asia Maior V (1930), S. 149 ff. „Die Überlieferung des älteren buddhistischen Schrifttums" mit folgenden Worten schließt: „Da die einheimische Überlieferung von der Geschichte des Kanons sich auch für verhältnismäßig späte Zeiten aus den Gegebenheiten der Texte nicht erhärten läßt, muß die Forschung die Geschichte der Textüberlieferung und ihrer begrifflichen Inhalte aus der vergleichenden Untersuchung des gesamten Überlieferungsgutes erarbeiten. Arbeiten mit dem Pālikanon allein sind unfruchtbar und zwecklos (von mir gesperrt)."

Nicht nur die Auffindung der Manuskriptreste in Turfān, sondern auch die Überzeugung der Forscher der letzten Zeit, sich durch lebende Religion ihrer älteren und ältesten Phase zu nähern, hat viel zum Studium des Mahāyāna und zur eifrigeren Herausgabe der mahāyānistischen Texte beigetragen.

Auf die Wichtigkeit der mahāyānistischen Quellen für den ältesten Buddhismus hat schon vor mehr als fünfzig Jahren Kern hingewiesen. Vgl. SBE. XXI, S. X. Und der verdienstvolle belgische Gelehrte Louis de la Vallée Poussin in seinem bahnbrechenden Buche „Buddhisme, études et matériaux" 1893, S. 2, wirft denen, die sich nur mit dem Pālikanon beschäftigen, Mangel an Genauigkeit vor, wenn sie dann vom Buddhismus

[1]) Gotama the Man, London 1928.

im allgemeinen sprechen. So ist, meint er, H. Oldenbergs „Buddha, sein Leben, seine Lehre und seine Gemeinde" ein ausgezeichnetes Buch und doch habe Oldenberg einen Fehler gemacht, daß er dem Titel des Buches nicht hinzugefügt hat: nach den Pāliquellen dargestellt. Oldenbergs Einfluß macht sich unter den Forschern lange geltend. Als der Verfasser dieses Artikels im Jahre 1921 seinen „Buddhismus des Pālikanons" herausgab, glaubte auch er im Pālikanon die verläßlichste Quelle für den ältesten Buddhismus sehen zu dürfen. Und auch Professor Winternitz behauptet in der Einleitung zu seiner Zusammenstellung der Texte aus dem Pālikanon (und ähnlich auch in seiner Geschichte der indischen Literatur) in Bertholets Religionsgeschichtlichem Lesebuche 1929, S. 1, ausdrücklich, daß dieser Kanon der Theravādins zwar im ersten Jahrhundert vor Chr. in Ceylon aufgezeichnet wurde, daß aber die in ihm enthaltenen Texte als Zeugnisse für die älteste Lehre der Buddhisten und wenigstens zum Teil des Buddha selbst gelten können. Dagegen meint Jean Przyluski in „Le Concile de Rājagṛha" 1926, S. 368, daß der Pālikanon von den Anfängen des Buddhismus sehr fern liegt.

Es fragt sich, ob wir nicht doch den Wert des Pālikanons für den ältesten Buddhismus überschätzen und ob er so viel Glaubwürdigkeit besitzt, als man ihm bis jetzt beigelegt hat. Man hat bisher fast allgemein geglaubt, er sei zunächst mündlich tradiert und unter dem sinhalesischen König Abhaya Vaṭṭagāmaṇi aufgezeichnet worden. Man stützte sich dabei auf die Ceylonischen Chroniken Dīpavaṃsa XX, 20 ff. und Mahāvaṃsa XXXIII, 100 ff. Im Mahāvaṃsa XXXIII, 100—101 (ed. Geiger, Pāli Text Society 1908) liest man:

100 Piṭakattayapāliṃ ca tassā aṭṭhakathaṃ pi ca
mukhapāṭhena ānesuṃ pubbe bhikkhū mahāmatī;
101 hāniṃ disvāna sattānaṃ tadā bhikkhū samāgatā
ciraṭṭhitatthaṃ dhammassa potthakesu likhāpayuṃ.

„Den Text des Tripiṭaka sowohl als auch die Auslegung dazu überlieferten die früheren hochweisen Mönche auf dem Wege des mündlichen Vortrags.

Nachdem sie den Verfall der Wesen gesehen hatten, ließen die zusammengekommenen Mönche (Text und Auslegung) in Büchern niederschreiben, damit die Lehre lang bestünde."

Es ist wahr, daß diese zwei Verse den Fortgang der Erzählung von Vaṭṭagāmaṇis Herrschertaten unterbrechen. Man ist geneigt, auch die anderen Einwände Wellers (Asia Maior V, S. 161) gelten zu lassen, aber ich würde doch, wären sie nur hier im Mahāvaṃsa überliefert, Winternitz beistimmen, wenn er in dem obengenannten Aufsatz in Studia Iranica S. 69 gegen Weller behauptet, daß es sich schwer beweisen läßt, diese Verse seien eine nachträgliche Glosse, die später in den Text verarbeitet

wurde, wenn sie nicht auch in der älteren Chronik von Ceylon stünden, wo sie sich deutlich als späterer Einschub in den Text zeigen. Ich lasse hier Dīpavaṃsa XX 18—22 in (Wellers) Übersetzung folgen:

18. Der Großkönig Vaṭṭagāmaṇi, groß war sein Ruhm, kam herbei, erschlug darauf den Tamulen Dāṭhika und übte dann die Herrschaft in eigener Person aus.

19. So übte er, Vaṭṭagāmaṇi Abhaya, zwölf Jahre bei fünf Monaten von Anfang an als König die Königsherrschaft aus.

20. *Den Text des Tripiṭaka sowohl als auch die Auslegung dazu überlieferten die früheren hochweisen Mönche auf dem Wege des mündlichen Vortrags.*

21. *Nachdem sie den Verfall der Wesen gesehen hatten, da ließen die Mönche, die zusammengekommen waren, (Text und Auslegung) in Büchern niederschreiben, damit die Lehre lange bestünde.*

22. Nach dessen Hinscheiden übte Mahācūḷi Mahātissa die Königsherrschaft vierzehn Jahre in Recht und Billigkeit aus.

Friedrich Weller sieht, meiner Einsicht nach mit Recht, in den gesperrten Versen 20 und 21 eine Glosse, die später in den Text aufgenommen wurde. Man merkt leicht eine Störung im Fortgang der Erzählung. „Da steht, nämlich das Verspaar, überhaupt nicht als Geschehnis verzeichnet, welches sich unter der Herrschaft Vaṭṭagāmaṇis abspielte, sondern die zwei Verse stehen zwischen den beiden Versen, welche die Dauer der Regierung des Vaṭṭagāmaṇi und des Mahācūli Mahātissa vermelden und damit nach dem Verse, welcher auch in der jüngeren Chronik die Erzählung über Vaṭṭagāmaṇi abschließt. Denn, wenn der Vers, in welchem von der Regierungszeit des Mahācūli Mahātissa berichtet wird, mit den Worten anhebt, nach dessen Tode .... so folgt daraus, daß in der ursprünglichen Fassung des Werkes dieser Vers unmittelbar an den anschloß, welcher als letzter über Vaṭṭagāmaṇi handelte." [Weller, Asia Maior V (1930) S. 163.]

Die Glaubwürdigkeit der Tradition, daß der Pālikanon unter Vaṭṭagāmaṇi schriftlich fixiert wurde, ist dadurch jedenfalls erschüttert.

Unter diesem Eindruck und unter der Voraussetzung, daß der Pālikanon von den Anfängen des Buddhismus recht entfernt sein kann, wird man nun auch das Verhältnis der Aśokainschriften zu dem Geiste der Buddhalehre, wie sie im Pālikanon niedergelegt ist, anders beurteilen und wird geneigt sein, sie eher dem Mahāyānabuddhismus näher zu rücken als dem Hīnayāna. Man hat sich gewundert, daß diese Inschriften die Liebe, den Dienst zum Wohle des Nächsten, die Selbstaufopferung, was alles die Merkmale des Mahāyāna sind, predigen, aber nirgends das Nirvāṇa erwähnen. Und das Nirvāṇa wird wieder als Hauptmerkmal und Höhepunkt des Hīnayāna, wie es uns im Pālikanon überliefert ist, betrachtet, und zwar in dem Maße, daß Louis de la Vallée Poussin, ein guter Kenner beider Systeme, seine Darstellung des Hīnayānabuddhismus „The Way to

Nirvāṇa" betitelte. Man hat bis jetzt diese Diskrepanz dadurch zu erklären versucht, daß es sich Aśoka in seinen Inschriften bloß um den Volksglauben, um den Laienbuddhismus, um das Laienleben handelt, und daß deshalb nur vom *svarga*[1]) und nicht vom *nirvāṇa* die Rede ist. Diese Erklärung schien immer recht unzulänglich und wenig befriedigend.

Wenn man in der letzten Zeit immer mehr dahin neigt, eher im Mahāyāna als im Hīnayāna des Pālikanons ein Abbild der ursprünglichen Buddhalehre zu sehen, so verschwindet die erwähnte Diskrepanz von selbst und die Aśokainschriften, dieses teuere Denkmal der religiösen Verhältnisse des dritten vorchristlichen Jahrhunderts in Indien, rücken als der einzig sichere Boden für das Studium des ursprünglichen Buddhismus in den Vordergrund.

---

[1]) D. R. Bhandarkar „Asoka", Calcutta 1925, S. 115 f.

NARKISSOS ODER DAS SPIEGELBILD.[1]

Von

Albert Wesselski.

Um etwa hundert Jahre später ist die chinesische Bearbeitung einer andern indischen Erzählung entstanden, die freilich trotzdem älter sein kann, als die Aśvaghoṣas:[2] Hier ist die Sklavin, die Wasser holen soll, ein Ausbund aller Häßlichkeiten; als sie aber in der Quelle das Spiegelbild einer Frau sieht, die sich an einem Baume erhenkt hat, hält sie es für das ihrige, zerschlägt den Krug, geht heim, setzt sich voller Stolz auf den Ehrenplatz der Hauptgemahlin und gibt, um die Ursache ihres seltsamen Tuns befragt, an, sie wisse jetzt, daß sie schön sei. Man reicht ihr einen Spiegel, aber dieser ist nicht imstande, ihre Einbildung zu zerstören; erst als man sie wieder zu der Quelle geführt hat, wird sie inne, daß das Spiegelbild der Toten zugehört.

Die indischen Sklavinnen, die Schusterin und die Bauernmagd Ayrers, Basiles Mohrin, die ganze große Menge abscheulicher Weiber in den vielen Aufzeichnungen aus dem Volksmunde, die auf den Cunto de li cunti zurückgehen, sie wissen allesamt, daß das, was sie im Wasser sehen, für sich nicht existieren kann, sondern nur als Bild existiert; nicht wissen sie aber, wo der Gegenstand zu suchen ist, dessen Bild die glatte Fläche zurückwirft, und warum die Beziehung, die sie in eitler Selbstgefälligkeit angenommen haben, nicht vorhanden sein kann.[3] Sehr wohl hingegen sind über solche Dinge jene Mädchen unterrichtet, von denen altehrwürdige Dokumente Japans handeln: In dem Kojuki oder der Geschichte der Begebenheiten des Altertums, verfaßt von Oho no Yasumora in dem Jahre 712, ist es der schöne Ho-wori no Mikoto, das ist der Erlauchte

[1]) Siehe oben, S. 27—63.

[2]) Chavannes, III, 271 n° 480.

[3]) In seiner großmächtigen Ausgabe einer englischen Übersetzung des von Benedetto Croce hergestellten hochitalienischen Textes des Pentamerone gibt N. M. Penzer in der Note zu dem Märchen von den drei Zitronen die Variantenverzeichnisse, die er bei Bolte-Polívka, II, 125 und IV, 257, n. gefunden hat, auszugsweise wieder und will mit einigen Nachträgen eigener Fechsung brillieren; leider sind diese fast oder vielleicht durchwegs alle längst bekannt und an den von ihm zitierten Stellen zitiert. Einleitend verweist er auf die auch von uns angezogenen Contes indiens von E. Cosquin, aber er begrenzt seinen Hinweis mit der Seitenangabe 72—84; entgangen ist ihm solchermaßen die Studie, die Cosquin 85—95 dem Motiv des Reflet dans la fontaine gewidmet hat, und so erwähnt er dieses überhaupt nicht, also auch nicht sein Vorkommen bei Ayrer und in den altindischen Texten. Trotzdem glaubt er, genügendes Material gegeben zu haben for a really comprehensive monograph über dieses Märchen.

Ho-wori, dessen Spiegelbild, während er auf einem Baume sitzt, von den Mägden der Tochter des Meergottes in dem Brunnen daneben gesehen wird, und so blicken sie auf; in dem um etwa acht Jahre jüngern Nihongi, den Japanischen Annalen, steht der Schöne neben dem Brunnen, und die Tochter des Gottes sieht ihn bei zufälligem Aufblicken, aber eine andere Version läßt ihre Dienerin das lächelnde Antlitz des an einem Baume Lehnenden sehen, das, wie ausdrücklich bemerkt wird, umgekehrt widergespiegelt ist.[1]) Hier gibt es keine Täuschung mehr, keinerlei Unklarheit über das Wesen des Spiegelbildes.

Ebenso klug ist auch in einer Erzählung der Kabylen eine alte Frau, die in einer Quelle die Bilder eines Jünglings und eines Mädchens erblickt, die auf einem Baume daneben sitzen;[2]) umgekehrt wieder denkt der indische Tiger gar nicht daran, die zwei Menschen, die er im Wasser sieht, auf dem Baume am Ufer zu suchen: er taucht und sucht und sucht, bis er ganz matt ist, und erst als er wegen der Erkältung, die er sich dabei zugezogen hat, niesen muß, entdeckt er sie bei zufälligem Aufblicken.[3]) Drei Kinder auf einem Baume sind es, deren Spiegelbildern eine Menschenfresserin auf der Insel Ponape nachspringt, und die Kinder wären gerettet gewesen, wenn sie nicht über sie gelacht hätten.[4]) Ebenso erzählen von zwei Knaben mehrere malaiische Geschichten;[5]) abseits steht aber wieder eine Überlieferung aus Celebes, in der die Verfolger der Kinder aus deren Spiegelbildern sofort feststellen, daß sie oben im Baume sitzen.[6]) Solche nur vereinzelt vorkommende Dokumente unterstreichen eine merkwürdige Tatsache: keiner von all den Leuten, die von dem verkannten Spiegelbilde berichten, ob sie nun Literaten oder volkstümliche Erzähler sind, verliert ein Wort über das, was in den Unwissenden vorgegangen sein mag, bevor sie inne geworden sind, daß das, was ihnen zu sein schien, in Wirklichkeit nicht war, daß aber zwischen dem Wirklichen und dem, was nur zu sein schien, ein Zusammenhang bestand, den sie auch jetzt noch nicht klar zu erfassen vermochten. Geben wir das Wort zu einer Erzählung aus seiner Jugendzeit einem Kaiser von China, wie er es in einer persischen Märchensammlung hat, deren einziges Manuskript, das

[1]) K. Florenz, Die historischen Quellen der Shinto-Religion, 1919, 78 und 208 f. Neben dem Baume steht auch der Held des wohl ursprünglich persischen Romans Gül und Sanoba, den Garcin de Tassy aus dem Hindustānī übersetzt hat (Revue orientale et américaine, 1861 und Allégories, 1876, 440). Auf diesen Roman geht eines der Märchen zurück, die J. C. Mardrus in den Livre des Mille nuits et une nuit, 1899 f. aufgenommen hat; hier wird die Magd durch die Schönheit des Spiegelbilds so verstört, daß sie ihren goldenen Krug ins Wasser fallen läßt (XV, 21).

[2]) Frobenius, Atlantis, III, 140 in n° 136.

[3]) Indian Antiquary, IV, 258 = Best Short Stories of India, II, 237.

[4]) Hambruch, Südseemärchen, 201 in n° 46.

[5]) De Vries, I, 12 und 356, II, 22 und 354 (zu n° 95), weiter Voorhoeve, Overzicht, 96 zu n° 46.

[6]) T. J. Bezemer, Volksdichtungen aus Indonesien, 1904, 351.

freilich nur die Kopie eines viel ältern sein mag, aus dem Jahre 1830 stammt:[1])

„Mein Vater hatte eines Tages ein Mahl veranstaltet, und dem wohnte ich an, indem ich vor ihm stand. Er verlangte Wasser; ich nahm den Krug und ging zu dem Becken, um ihn zu füllen. Es war eine schöne, mondhelle Nacht. Plötzlich gewahrte ich in dem Wasser das Bild eines berückenden Weibes. Ich wollte Hand an sie legen, aber sie floh an die andere Seite des Beckens; ich lief hin und wollte sie wieder greifen, sie jedoch entwischte mir wieder, und so setzte ich ihr nach. Auf einmal klang von der Höhe eines Baumes herab schallendes Gelächter an mein Ohr. Ich hob den Kopf, und da sah ich sie, deren Bild sich im Wasser widerspiegelte. Ich verliebte mich närrisch" usw., usw.

Diese Erzählung des Kaisers betrifft Dinge, die er vor langen Jahren erlebt hat, und inzwischen ist er klüger und wissender geworden, klüger und wissender nicht nur, als er selber in jener mondhellen Nacht gewesen war, sondern auch klüger und wissender, als wir alle miteinander sind; denn er weiß auch, wie er klug und wissend geworden ist, er weiß wenigstens beispielsweise, wie ein Mensch inne wird, daß das Spiegelbild nur Schein oder nur im beschränkten Sinne Wirklichkeit ist, daß ihm aber auch diese nur zeitweilige scheinbare Wirklichkeit nicht ohne eine ständige körperliche Wirklichkeit zukommt, an die sein Entstehen und sein Vergehen geknüpft sind. In jener Nacht hat ihn die Empfindung des Gehörsinns gelehrt, sein Auge in die Richtung des Schalls zu wenden, so daß es eine Gegenständlichkeit wahrnehmen konnte, die dem früher wahrgenommenen Schein entsprach, dessen vermeintliche Körperlichkeit ihn zu leidenschaftlichem Begehren entflammt hatte. Selbstverständlich hat dieses Begehren in dem Augenblicke, der ihm seinen Gegenstand wirklich erreichbar zeigte, alles andere zurückgedrängt; schließlich aber muß doch die Zeit gekommen sein, wo die Sinnlichkeit der Besinnlichkeit Raum gab, wo er zu sinnen begann, wie sich denn das alles verhalten haben, wie der Zusammenhang zwischen Schein und Wirklichkeit gewesen sein mochte. Wann und auf welchem Wege ist ihm dann die Aufklärung geworden, die ihm ermöglichen sollte, sein Erlebnis so zu erzählen, wie es ein reifer Mann erzählt, der über das Wesen des Spiegelbildes, das ihm als Jüngling noch unbekannt war, ins Reine gekommen ist?

Diese Fragen läßt nicht nur der Kaiser unbeantwortet; unbeantwortet läßt sie auch der hochgebildete Erzähler, der die Erzählung des Kaisers nacherzählt.

*

Manchmal fühlen immerhin die Erzähler, daß sie eine Lücke lassen, manchmal bemühen sie sich sogar, diese Lücke zu füllen, aber ein Genüge können sie auch bescheidenen Ansprüchen nicht tun. Selbst Ovid, vielleicht

[1]) Contes persans, traduits par Aug. Bricteux, 1910, 86.

der geistreichste Mann in der Umgebung jenes Kaisers, dessen Name in dem Worte augusteisch fortlebt, mit dem man sein Zeitalter der Blüte auf allen Gebieten des Geisteslebens bezeichnet, vermag die Vorgänge, aus denen Narkissos erkennen soll, daß er sein eigenes Bild vor sich hat, nicht so darzustellen, daß wir sie als möglich hinnehmen könnten.

Kaum hat Narkissos aus der Quelle, an der er sich hingestreckt hat, zu trinken begonnen, verliebt er sich in das, was für uns sein Spiegelbild, für ihn aber ein anderer, ihm durchaus unbekannter Jüngling ist. Mit dem Verse aber

Spem sine corpore amat, corpus putat esse quod umbra est

stellt sich der Dichter außerhalb des Geschehens, das er schildern will, er beginnt es von der Warte des Wissenden herab kritisch zu beurteilen, und ein übriges tut er, indem er der Erklärung Se cupit, Sich selber begehrt er, ein inprudens beigibt: Sich selber begehrt der Tor, ja, diesen Toren zu belehren, zu der ihm selbstverständlichen Auffassung zu bekehren versucht. Hier ist kein Verständnis für den Menschen, der lernen soll, zu ahnen, der durch die Ahnung zu der Erkenntnis vordringen soll; dafür muß uns dieser des weitern selber schildern, wie er den ihm die Arme öffnenden zu küssen versucht, der ihm Tränen mit Tränen vergilt, der so, wie er, die Lippen zur Rede öffnet, dessen Worte aber nicht an sein Ohr gelangen. Und schon, ohne jede Vermittlung, ohne daß angedeutet würde, was das plötzliche Erkennen hervorruft, folgt der Vers:

Isto ego sum: sensi, nec me mea fallit imago.

Hier klafft die große Lücke: Wir müssen von dem Standpunkt ausgehen, daß Narkissos nicht etwa vergessen hat, sondern nicht weiß, was das Spiegelbild ist, daß ihm von dem Inhalt dieses Begriffes weder vom Hörensagen, noch aus der Erfahrung das geringste bekannt ist oder bekannt gewesen ist, daß er keine Vorstellung von dem hat, was vielleicht andere Menschen ein Bild nennen oder vielleicht späte Nachfahren seiner Generation ein Bild, ein Spiegelbild nennen werden. Zwischen dem, was er auf der Wasserfläche sieht, aber in dem Wasser als Körper zu sehen glaubt, und sich selber eine Beziehung herzustellen, ist ihm unmöglich. Da er sich noch nie im Bilde gesehen hat, weiß er nicht, wie er aussieht, und den neuen Eindruck richtig zu deuten, fehlt ihm jede Möglichkeit. Wohl aber nimmt er die Ähnlichkeit des Bildes mit andern Menschen wahr, die er schon untereinander, aber nie noch mit sich selber hat vergleichen können, und so mag er in dem Bilde einen Jüngling sehen, der so ist wie die andern Jünglinge, also ein Wesen seiner Gattung, das er nur mit andern Wesen seiner Gattung vergleichen kann; daran kann auch nichts ändern, daß der Jüngling, für den er sein Bild hält, stets das tut, was er selber tut, oder ihm alles nachahmt.

Ein andres Gesicht freilich hätte die Sache bekommen, wenn Narkissos in dem Bilde, in dem er einen andern zu sehen glaubte, schließlich nicht sich selber, sondern eben diesen andern hätte erkennen sollen, und das wäre angegangen, wenn Ovid seiner Dichtung jene Form der Sage zugrunde gelegt hätte, die erzählte, Narkissos sei zu seiner ihm nicht nur in der Gestalt, sondern auch in der Haartracht und der Kleidung durchaus ähnlichen Zwillingsschwester in Liebe entbrannt gewesen;[1]) dann hätte er in dem Spiegelbilde der Quelle nicht einen fremden Jüngling zu erblicken brauchen, sondern das geliebte Mädchen mit den ihm vertrauten Zügen, woraus sich denn, beiläufig gesagt, ein Gegenstück oder eine Umkehrung der Szene ergeben hätte, die uns Richard Wagner in seinem Versuche, die Blutschande Signys und Sigmunds, wie sie die Völsunga-Saga erzählt, zu verklären, erleben läßt, indem Sieglinde dem geliebten Zwillingsbruder eröffnet, wie sie ihn als solchen erkannt hat:

Ein Wunder will mich gemahnen:
den heut zuerst ich erschaut,
mein Auge sah dich schon!
— — — — — — — — — — —
Im Bach erblickt ich
mein eigen Bild —
und jetzt gewahr ich es wieder:
wie einst dem Teich es enttaucht,
bietest mein Bild mir nun du!

So wie Sieglinde hat dieser Narkissos gewußt, daß er in der Quelle das eigene Bild sah, aber eine schmerzliche Wonne ist es ihm, nach der Sage, gewesen, sich vorzustellen, er habe das Bild der Geliebten vor sich. Diese Zweiheit nun mag es gewesen sein, die den Menschen, an verschiedenen Orten zu verschiedenen Zeiten, die Anfänge der Erkenntnis von der Wesenheit des Spiegelbildes hat aufdämmern lassen: zwei Menschen sehen und erkennen einander in der Wasserfläche, aber weder der eine, noch der andere sieht und erkennt sich selber; denn jeder weiß, wie der andere aussieht, aber über sein eigenes Aussehen weiß er nichts: „Das bist du!" rufen beide, als sie einander sehen, und so muß sich wohl jedem der zwei der Gedanke aufdrängen, daß der, den er zum ersten Male sieht, er selber ist, jedem kann das der andere bestätigen, und zur Probe genügt jede beliebige Gebärde, ein Zweig, der in die Hand genommen wird, und so weiter.

Die große Lücke in Ovids Gedicht hat schon Calderon empfunden und sie, als er sein Schäferspiel Eco y Narciso schrieb, nach besten Kräften zu schließen versucht, wobei ihm Gedanken von der Art der eben aus-

[1]) Pausanias, IX, 31, 8.

gedrückten vorgeschwebt haben mögen. Während aber in den Metamorphosen kein Wort steht, das schließen lassen könnte, Narcissus solle mit seiner Unkenntnis der Zusammenhänge zwischen dem Spiegelbilde und dem es hervorrufenden Gegenstande als eine Ausnahme unter seinen zeitgenössischen Landsleuten aufgefaßt werden, sondern nichts der Annahme widerspricht, er sei als einer der letzten Vertreter dieser Zeit der allgemeinen Unwissenheit gedacht, besteht zwischen Calderons Narciso und den andern Schäfern der große Unterschied, daß er sein ganzes allerdings junges Leben in einer Höhle verbracht und außer seiner Mutter Liriope nie noch einen Menschen gesehen hat. Ansonsten ist sein Vater nicht der Ovidische Flußgott Cephisos, sondern Cefiro oder Zephir, und die Weissagung des Sehers Tiresias, die Liriope zu dieser Weltflucht veranlaßt hat, lautet nicht, er werde alt werden, wenn er sich nicht erkenne, sondern sein Ende werde durch eine Schönheit und eine Stimme in Liebe und Abscheu herbeigeführt werden, weshalb ihn die Mutter vor beiden hüten solle.[1]) Als eine Art Geburtstagsgeschenk wird die in Fellen gekleidete Liriope, die in der ganzen Gegend als gefährliches Ungeheuer gilt, der schönen Schäferin Eco zugeführt, sie gibt sich als die vor zwölf Jahren von Cefiro Geraubte zu erkennen, und Schäfer und Schäferinnen beeilen sich, auch Narciso zu holen. Auf den weitern Inhalt der Fabel einzugehen, wie Liriope, der Prophezeiung eingedenk, der Eco durch ein Gift die Stimme auf den Umfang des Echos beschränkt u. s. f., würde zuweit führen; jedenfalls hat Eco ihre Stimme noch, als sie Narciso überrascht, wie er der Quellnymphe, die er, gerade so wie der Narcisus des französischen Lais, in seinem Spiegelbilde zu sehen glaubt, seine Liebe erklärt: von ihm ungesehen tritt sie neben ihn, so daß er neben dem eigenen auch ihr Bild in der Quelle sieht, wodurch er in arge Verwirrung gerät: „Wieso ist Eco auf einmal im Wasser? Ist das Trug?" Als sie antwortet: „Kein Trug ist es", ruft er aus: „Wie kann, da ihr Körper hier ist, die Stimme anderswoher kommen?" Nun erblickt er sie neben sich: „Wieso bist du hier und zugleich in der Quelle? Hast du zwei Körper zumal?" Eco versucht ihm zu erklären, daß das, was er im Wasser sieht, nur ein falscher Schatten sei, den der Widerschein den Augen weise, aber alles ist vergeblich; er glaubt, sie wolle ihn betrügen, ihm alle Hoffnung und Liebe nehmen — —, und in diesem Augenblicke beginnt Liriopens Gift zu wirken. Ebenso wenig Eindruck macht auf ihn der burleske Schäfer Bato, der wegen seiner antipatilla gegen das Wasser bisher nur Augen für den Wein gehabt hat: er heißt ihn, um ihm seine Geliebte zu zeigen, in das Wasser schauen, aber als er ihn dann fragt, ob sie nicht über die Maßen schön sei, erhält er die Antwort: „O ja, aber den Bart, dessen sie mehr hat als ich, sollte sie sich abnehmen lassen", und diese Antwort

[1]) Una voz y una hermosura
solicitarán su fin
amando y aborreciendo:
guárdale de ver y oir.

beantwortet er nur mit dem Ausruf: „Wie sonderlich ist deine Einfalt!" Die Einsicht, wie einfältig er selber ist, kommt ihm erst, als ihn seine Mutter systematisch aufklärt: ihre Frage, ob sie in der Quelle sei, verneint er; als sie aber näher tritt und die Frage wiederholt, muß er sie bejahen, und nun ist er reif für ihre Belehrung: „Auf dieselbe Weise wie mich, siehst du auch dich; was du für eine Göttin hältst, ist dein eigener Schatten!"

Die Doublette der Erklärung des Spiegelbildes durch Eco und durch Liriope kann vielleicht mit der Absicht entschuldigt werden, der Echo in dem Drama eine Rolle zuzuweisen, die über die ziemlich gezwungene hinausgeht, die sie bei Ovid spielt. Für uns sind natürlich derartige Erwägungen gleichgültig gegenüber dem Umstand, daß Narciso den Sachverhalt nicht von selber erfaßt und begreift, daß er sich die Erkenntnis nicht selber erarbeitet, sondern daß er dazu von andern angeleitet wird, die über die Erkenntnis schon verfügen. Die Lücke ist also nicht geschlossen, sie ist übersprungen worden. Nicht erst versucht hat das Graf Carlo Gozzi, der Calderons Schäferspiel, ohne es übrigens zu nennen, zu einer Favola pastorale seriofaceta per musica mit dem Titel Eco e Narciso umgearbeitet hat, zu der die Musik allerdings nie geschrieben worden ist.[1])

Aufgeführt ist Calderons Komödie zum ersten Male am 12. Juli 1661 zu der Feier des Geburtstages der Infantin Margarita worden, und „Der Geburtstag der Infantin" ist eine Novelle Oscar Wildes betitelt,[2]) die die Erkenntnis von dem Wesen des Spiegelbildes aus dessen und des Originals gegenständlicher Umgebung ableiten will, wobei man nicht weiß, was man mehr bewundern soll, die Kunst oder das Raffinement des Dichters. Als der mißschaffene Zwerg, den Tags zuvor zwei Granden aus der Waldwildnis gebracht haben, um der Infantin eine Geburtstagsüberraschung zu bereiten, in dem königlichen Schlosse einen Saal durchschreitet, sieht er sich einen andern entgegenkommen, das größte Scheusal, das er je gesehen hat. Er runzelt die Stirn, das Scheusal tut desgleichen, er lacht, ebenso lacht das Scheusal, er verbeugt sich, geht weiter, steht stille, streckt die Hand aus, und da berührt er des Scheusals Hand, die kalt ist wie Eis. Die zwei Gesichter sind einander ganz nahe, ihm wird bange, die Mienen

---

[1]) Opere, Venezia, 1772, V, 389—492. Aus dem Windgott Cefiro ist wieder der Flußgott Cefiso geworden, und dieser entsteigt zum Schlusse der Maschine, um Eco und Narciso zu verheiraten. Ansonsten geht uns nur an, daß Gozzi zwar den lustigen Auftritt, wo der bärtige Bato geradeso wie der glatte Narciso in seinem Spiegelbilde eine Nymphe zu sehen glaubt, gestrichen und die Rolle Ecos einigermaßen gekürzt, aber an der entscheidenden Szene, in der Liriope ihren Sohn aufklärt, an dem für uns Wesentlichen nicht viel geändert hat; wir brauchen uns also mit dieser Bearbeitung von Calderons Drama, die übrigens, obwohl sie auch sonst hin und wieder von ihm abweicht, an vielen Stellen als eine Übersetzung anzusprechen ist, nicht weiter zu befassen.

[2]) The Infanta's Birthday in dem House of Pomegranates, 1891.

des andern verraten Angst, er geht zurück, und auch der andere entfernt sich. Nun wird er gewahr, daß alles in dem Saale in der unsichtbaren Wand sein Gegenstück hat: das Gemälde ein Gemälde, das Ruhebett ein Ruhebett; der schlafende Faun in der Nische der Tür hat einen Zwillingsbruder, der schlummert, und die silberne Venus, die im Sonnenlicht steht, streckt ihre Arme einer andern Venus entgegen, so liebreizend wie sie. Er stutzt. Von der Brust nimmt er die weiße Rose, die ihm die Infantin zugeworfen hat, und küßt sie; auch das Scheusal hat eine weiße Rose, Blatt für Blatt gleich der seinigen, er küßt sie mit demselben Kusse und drückt sie ans Herz mit abscheulicher Gebärde. Als ihm da die Wahrheit aufdämmert, stößt er einen Schrei der Verzweiflung aus und sinkt schluchzend zu Boden.

Übergangen haben wir bei diesem Auszuge aus Wildes Schilderung die Fragen, die sich der häßliche Zwerg stellt, als er die Verdoppelung der Dinge wahrnimmt: „Ist dies das Echo? könnte es das Auge so täuschen wie das Ohr? könnte es eine Scheinwelt schaffen, die ganz gleich wäre der wirklichen? könnten die Schatten der Dinge Farbe haben und Licht und Bewegung?" Es kann nicht geleugnet werden, daß trotz der Künstelei mit dem Echo, die an Ovids imago vocis erinnert, in diesen Sätzen, besonders in dem letzten, dem von dem Schatten, der Farbe hat, etwas auf den ersten Blick Ansprechendes liegt; trotzdem ist die Konstruktion verfehlt, und am deutlichsten erkennt man das, wenn man sich vor Augen hält, daß unter den Gegenständen, die Wilde als verdoppelt nennt, nur einer, das Ruhebett, der Gegenstand ist, den er darstellt: picture, Faun und Venus sind zwar Gegenstände, aber sie stellen andere Gegenstände dar, sie sind Bilder, ihre Spiegelbilder also Bilder von Bildern. Mit hohem Raffinement hat Wilde den aus der Natur kommenden und fast nichts als die Natur, die ihn bisher umgeben hat, kennenden Wilden in eine Umgebung der höchsten Kulturentfaltung gebracht, und mit hoher Kunst versucht er nun die Eindrücke zu schildern, die dieser jähe Wechsel hervorrufen muß; mit diesem Kontrast aber hat er das Problem, dessen Lösung er solchermaßen vereinfachen wollte, nur vervielfältigt. Bei dem Zwerge der Wildnis kann er nicht voraussetzen, daß er ebenso gut wüßte, was ein Bild ist, wie er weiß, was das Echo ist; darum muß er ihn eine gewisse Vorstellung gewinnen lassen, was das Bild ist, das er dann in dem Spiegelbilde erkennen soll. Das tut er denn und zwar in einer für den harmlosen Lehrer schier unmerklichen Weise. An dem Porträt von Karl V., der seinen Hund bei sich hat, und an dem Gemälde, das Philipp II. darstellt, wie er die Huldigung der Niederländer entgegennimmt, geht der Zwerg, der nur an die Infantin denkt, ebenso unbewegt vorbei wie an einem in Elfenbein gegrabenen Totentanz. Vorher aber hat er eine Tapete gesehen, worein schweigende Reiter gewirkt waren, die durch lange Waldbahnen sprengen; da wurde er an die wilde Jagd erinnert, von der die Köhler

erzählen, aber ein Bangen hat ihn befallen, daß alles durchaus geräuschlos abgeht. Dann sieht er, der solcherweise noch kaum ahnt, was ein Bild ist, Spiegelbilder von Bildern, und schon nimmt er sie als solche wahr, erkennt also ihm noch Unerkennbares in dem ihm deswegen Unerkennbaren! Und der Leser, der nicht von unsers Gedankens Blässe angekränkelt ist, bemerkt bei Wildes hoher Kunst nicht, daß er ebenso wie der Zwerg über eine mit raffinierter Verwegenheit geschlagene Brücke geführt wird, und übersieht die darunter klaffende Leere.

Ob solche Erwägungen auch die Autoren der auf dieser Novelle beruhenden Oper[1]) angestellt haben, bleibe unerörtert; die Unmöglichkeit von Wildes Konstruktion haben sie jedenfalls erkannt. Ihr Zwerg, ein ebensolches Scheusal wie der des englischen Über-Aestheten, kommt keineswegs aus weltferner Waldeinsamkeit wie dieser oder Calderons Narciso, sondern der Sultan hat ihn, den er einem spanischen Seefahrer abgekauft hat, der Infantin zum Geburtstag geschenkt, und damit er seinen Vorzug, in Unkenntnis seiner Abscheulichkeit sich selber ein Narr zu sein, nicht einbüße, werden vor seinem Auftreten alle Spiegel verhängt. Aus dem Liede, das er der Infantin singt, erfahren wir, daß er zehn Jahre lang die Meere befahren hat, und dem Gespräche mit der Zofe, die ihm, weil sie ihm seine Häßlichkeit vor Augen führen soll, den Spiegel als den einzigen Freund rühmt, der die Wahrheit künde, entnehmen wir, daß ihn schon lange ein Feind äfft, dessen er sich nicht zu entledigen weiß: zuerst hat er diesen Unhold auf dem Schiffe in einem blanken Schwerte gesehen, dann des öftern in dunkelm Glase, in glattem Marmor, in stiller Flut; überallhin folgt er ihm wie ein Gespenst. So ist dann die Szene, wo er sich in und an dem Kleide erkennt, das er der Infantin zu Ehren trägt, nur der selbstverständliche Abschluß: „Er ist wie ich! ... So bin ich der Spuk, der Hohn auf Gott, das höckrige Grauen, ja, ich, ich!"

Haben also Zemlinsky und Klaren die Aufgabe besser gelöst als Wilde? Wir sagen: Nein; sie haben sich von der Lösung weiter entfernt, als ihr der Dichter geblieben ist, und als Kriterium dafür kann gelten, daß sie, wissentlich oder unwissentlich auf Calderons Spuren wandelnd, die Unkenntnis des Zwergs durch einen der Soubrette in den Mund gelegten Exkurs über das Wesen des Spiegelbilds zu beheben getrachtet haben, der überdies den Zwerg an frühere Beobachtungen erinnern sollte. Künstlerisch sind sie vielleicht mehr im Rechte gewesen als Calderon; in unserm Sinne aber bleibt das, was sie gegeben haben, wieder nur ein Versuch mit untauglichen Mitteln. Oscar Wildes Vorgehen haben sie nicht nachgeahmt, haben es nicht verbessern wollen, sondern sie haben sich, gleich Calderon, so geholfen, wie wir es mit unsern Kindern tun voller

[1]) Der Zwerg. Ein tragisches Märchen für Musik in einem Akt, frei nach O. Wilde's „Geburtstag der Infantin" von Georg C. Klaren. Musik von A. Zemlinsky, 1921.

Ungeduld, sie zu belehren, was für eine Bewandtnis es mit dem Spiegelbilde hat.

*

Allesamt sind wir ja einmal so dumm, so unwissend gewesen, wie der abscheuliche Zwerg und der wunderschöne Narkissos, wie der König von Magadha und der Scholastikos, wie Homers Ahnen vor Jahrtausenden und irgendein Pygmäenstamm vor ein paar Jahren oder gar noch heute. Leider fließen für diese Epoche unserer eigenen Unwissenheit und unserer eigenen Belehrung, deren wir uns selber nicht erinnern können, die Zeugnisse auch bei andern nur sehr spärlich, auch in dem Zeitalter des Kindes sind ihrer nicht mehr geworden, und unter den wenigen, die mit vieler Mühe zu finden sind, ist es wieder nur ein kleiner Teil, der die ansonsten naheliegenden Schlüsse zu stützen geeignet ist.

Vor allem ist da eine Fabel des schon erwähnten Florian[1]) von einem Knaben, der aus dem Dorfe, wo er aufgezogen worden ist, ins Elternhaus zurückkehrt und dort, zum ersten Male, einen Spiegel sieht: anfänglich erweckt ihm das Bild, das er darin sieht, Wohlgefallen, dann aber ändert sich seine Stimmung, er schneidet ihm Grimassen und bekommt sie zurück, zeigt ihm die Faust und sieht sich selber bedroht; nun schlägt er zu, um den frechen Fremdling zu züchtigen, die Hand beginnt ihn zu schmerzen, die Wut steigert sich zur Verzweiflung: schreiend, weinend und auf den Spiegel einschlagend findet ihn die Mutter, und sie sagt sanft: „Hast nicht du angefangen, dem bösen Kinde Gesichter zu schneiden?" — Wir erfahren also nichts aus der Fabel, was wir nicht schon wüßten. Nicht mehr sagt uns auch Gottlieb Conrad Pfeffels Gedicht,[2]) dem wohl das Florians als Vorlage gedient hat: die Änderungen, daß nämlich der Knabe ein Prinz aus Malabar ist, den in einer Siedelei ein weiser Brahmane aufgezogen hat, derselbe augenscheinlich, der zum Schlusse anstatt der Mutter auftritt, sind für uns belanglos; auch daß der Prinz, als er in das väterliche Schloß heimkehrt, schon im achten Jahr steht, ist für uns, da er noch keinen Spiegel gesehen hat, ohne Bedeutung. Dasselbe trifft bei Rückerts Brahmanischer Erzählung „Das Spiegelbild" zu,[3]) bei der man den Eindruck hat, es habe sich dem Dichter nur darum gehandelt, Pfeffel in seinem Sinne zu verbessern, obwohl die Schlußverse des Lehrers

Verklage nicht das Glas, du mußt dich selbst verklagen;
das Glas hat Gott gemacht, du darfst es nicht zerschlagen

so klingen, als hätte sie zuerst ein Mystiker gesprochen, der aus alltäglichen Dingen göttliche Geheimnisse ableiten und erläutern will.[4]) Echt

[1]) L. II, f. 8: L'enfant et le miroir.
[2]) Fabeln und poetische Erzählungen, herausgegeben von H. Hauff, 1840, II, 128.
[3]) Poetische Werke, 1868 f., III, 236.
[4]) Die unmittelbar vorhergehenden drei Gedichte beruhen wie so viele andere

aber, auch wenn nachgeahmt, bleibt das diesen Zeilen Vorhergehende, und ein genügendes Zeugnis dafür bieten die dasselbe wie die drei Gedichte schildernden Verse des provençalischen Trobadors, die Herr Heinrich von Morungen so wiedergegeben hat:

Mirst geschehen als eime kindelîne,
das sîn schoenes bilde in eime glase gesach
unde greif dar nach sîn selbes schîne
so vil, bis das es den spiegel gar zerbrach.[1])

Ebenso bleibt durchwegs auf dem Boden der Wirklichkeit Hebbel in dem allbekannten Gedichte „Das Kind am Brunnen".[2])

Wenn wir uns dieses Kind, das schon allein läuft und schon das Bedürfnis hat, mit seinesgleichen zu spielen, als etwa zweijährig denken, so werden wir nicht weit abirren; älter aber dürften, weil sie schon ihre Wißbegierde durch Fragen kundtun, die Kinder sein, von denen die Brüder Grimm, sicherlich aus eigener Erfahrung, in dem Korollarium „Einiges aus dem Kinderglauben" berichten, das sie ihren Kinder- und Hausmärchen von 1812 beigegeben haben:[3]) „Wenn ein Brüderchen oder Schwesterchen geboren wird, und die Kinder fragen, woher es gekommen sey? so sagt man ihnen: aus dem Brunnen, da hole man sie heraus. Gewöhnlich ist aber an dem Ort ein gewisser Brunnen, auf den man verweist, und wenn sie hineingucken, sehen sie ihre eigenen Köpfe unten im Wasser und glauben desto mehr daran".

Für diese Sätze tragen Jacob und Wilhelm Grimm selber die Verantwortung, und sie tragen leicht daran;[4]) für eine Geschichte, die sie dazu gleichsam als Beleg erwähnen, ist deren Autor verantwortlich, Franz Xaver Bronner, der Verfasser der einmal berühmt gewesenen Fischer-

---

weiter vorn stehende auf Erzählungen der Fākihat al-ḫulafā' von Ibn Arabšāh oder des Marzuban-nāme von Sa'du'd-Dīn Warāwīnī.

[1]) Lachmann-Haupt, Des Minnesangs Frühling[3], 1882, 145. Den provençalischen Text hat K. Bartsch in der Germania, III, 305 veröffentlicht. Anstatt des Kindes in der dritten Strophe der deutschen Übersetzung, das sînen schaten ersach in einem brunnen ..., steht in der Vorlage Narcisi que dedins lo potz cler vi sa ombra ...

[2]) Sämtliche Werke, 1901 f., VI, 180 (verfaßt in Hamburg am 23. September 1841).

[3]) Fr. Panzers Neudruck, 1913, I, 464.

[4]) Sicherlich aus der Volksüberlieferung schöpft auch Hans Watzlik in dem Roman Das Glück von Dürnstauden (1927) für die Stelle (26 f.), wo der Sonntaghansel seine Mutter, nachdem er ihr den Rechen abgenommen hat, zu dem Tümpel führt, den sie ihm als den Kinderbrunn bezeichnet hat: „Dreister und gesichert durch die Nähe der starken Mäherin, tritt er hart an die Quelle hin und schaut wundergierig hinunter zu der spiegelnden Fläche. ‚Mutter, Mutter', staunt er plötzlich und deutet hinab, ‚und da ist schon einer drin, und einen Rechen hat er auch schon!' So eifervoll redet er, als wolle er sie bewegen, das Kind dort aus dem Wasser zu fischen. Sie lacht: ‚Bub, ich hab genug an dir!'"

Idyllen, der 1850 fast zweiundneunzigjährig gestorben ist. Erst sechsunddreißig war er, als er seine Lebensbeschreibung begann, und aus dieser sei die hierhergehörige Stelle, die von den Grimm allzu arg gekürzt und verstümmelt worden ist, wiedergegeben:[1]) „Nach dem Franz Joseph ward uns noch ein Brüderchen Joseph Anton gebohren, der aber nur einige Wochen erlebte. Da fragte ich meinen Vater einst bey Tische: ‚Wo ist denn unser Brüderlein hergekommen?' Die Hebamme saß noch dabey. ‚Diese Frau da,' sagte er, ‚hat es aus dem Krautgarten hereingebracht; du kannst noch heute den hohlen Baum sehen, aus dem die kleinen Kinder immer herausschauen; die man dann abholen läßt, sobald man ihrer verlangt.' Wirklich führte er mich Abends in den Krautgarten vors Thor hinaus, wo er die Erdäpfel besah, und die äußersten Blätter an den Kappisstöcken abbrach zum Futter für unsere Kuh. Auf dem Wege kamen wir an einen kleinen Teich, wo ein hohler Weidenstamm am Gestade stand. ‚Da sieh hinein,' sagte mein Vater. Und ich sah durch den hohlen Stamm im spiegelnden Wasser drunten mein Bild. ‚Siehst du einen Knaben herausschauen?,' fragte mein Vater. ‚Ja, Vater, aber er sieht mir gleich,' antwortete ich. ‚Mag seyn,' fuhr er fort: ‚Viele Leute sehen einander gleich. Es sind noch eine Menge Buben in dieser Gegend herum zerstreuet. Rufe nur laut, was du rufen willst, sie werden dich gewiß gleich verspotten.' Ich rief laut: ‚Buben, wo seyd ihr?' Und das Echo vom gegenüberstehenden Berge, auf dem die Ziegelscheune stand, antwortete unverweilt zu meiner größten Verwunderung: ‚Buben, wo seyd ihr?' Nun glaubte ich alles, und wollte immer hinüberlaufen, um die spottenden Rufer auch zu sehen."

Trotz der auffälligen Tätigkeit des Echos, die übrigens nicht so sehr an die Ovidische oder die Calderonsche Dichtung erinnert, wie an die Szene des Tier-Epos, in der der Wolf den Widerhall seiner Stimme im Brunnen für die Antwort seiner Wölfin nimmt,[2]) mag die Geschichte, die Bronner etwa dreißig Jahre nach dem Geschehen erzählt, wahr sein; einen dokumentarischen Wert freilich kann man ihr nicht in dem Maße zubilligen, wie einer Aufzeichnung, die ein Unbekannter, der sich mit M. unterschreibt, aus seinem „nach Campe'scher Methode" verfaßten „Tagebuch über die allmählige körperliche und geistige Entwickelung eines Kindes" 1798 veröffentlicht hat:[3]) „Den 13. März [1795]. Gestern gab man ihr einen kleinen Taschenspiegel in die Hand, worin sie ihr Bild sah. Fragte man sie nun, wo ist das Lottchen da? so sah sie hinter den Spiegel hinum, und als sie es da nicht fand, so legte sie den Spiegel ganz an ihr Gesicht, um sich das Bild näher zu bringen. Ein Beweis, daß sie Begriffe von Nähe

---

[1]) Franz Xaver Bronners Leben, von ihm selbst beschrieben (1. Ausgabe 1795), 1810, I, 23.

[2]) Renart le contrefait, II, 57, v. 27961 f.; des weitern s. Voretzsch, a. a. O., 355.

[3]) Allgemeines Repertorium für empirische Psychologie und verwandte Wissenschaften, herausgegeben von M. J. D. Mauchart, 1792 f., IV, 293.

und Ferne hat, zugleich aber auch, daß sie Täuschung und Wahrheit, Schein und Wirklichkeit noch nicht von einander zu unterscheiden weiß."

Lottchen war am 7. April 1794 geboren, war also an dem Tage, wo man ihr den Spiegel in die Händchen gegeben hat, knapp elf Monate alt, gewiß also jünger als die andern von uns erwähnten Kinder, deren ältestes wohl, trotz dem achten Jahre, das Pfeffel seinem aus einem kleinen Franzosen hervorgegangenen Prinzen von Malabar zuspricht, der Knabe Franz Xaver ist, der, zum Unterschiede von den andern, schon erkennt, daß sein Spiegelbild ihm ähnelt, der also schon damals wissend gewesen ist, aber doch nicht in einem Maße, daß ein Widerspruch erfolglos geblieben wäre. So, wie ihm, mag es auch den andern Kindern ergangen sein, bis sich die ihnen von den Erwachsenen vermittelte Erkenntnis durchgesetzt hatte, daß es zwecklos sei, hinter den Spiegel zu gucken, und ganz unvernünftig, ihn zu zerbrechen.

Für die Menschen aber, die in den verschiedenen Strichen unserer Erde jeweils als erste das Spiegelbild, ob es nun das eigene war oder das eines andern Menschen oder das eines Tiers oder eines Gegenstandes, richtig erfaßt haben, hat es keine Lehrer gegeben, die ihnen die bei unsern Kindern erforderliche und einst bei uns allen erforderlich gewesene Belehrung hätten erteilen können, sondern sie haben sich selber zu der Erkenntnis durchringen müssen. Daß das nicht plötzlich, nicht mit einem Schlage hat geschehen können, liegt nach all dem Gesagten auf der Hand: die von ihren Vorfahren gemachten und gesammelten Erfahrungen mögen ihnen geholfen haben, durch manche Meinung auch, die sie fertig vorfanden, mag ihr Fortschreiten gehemmt worden sein, und so bedeutet die endliche Erkenntnis sicherlich den Abschluß einer sich auf einen langen Zeitraum erstreckenden, viele Generationen umfassenden Entwicklung. In diese Urzeiten, die bei den vielleicht nicht allzu zahlreichen Menschengruppen, die sich selbst erzogen haben, verschieden weit zurückliegen, reichen die Überlieferungen nirgends hinauf, nicht einmal bei den einstigen Kulturvölkern, geschweige denn bei den jetzigen. Nicht aber in diesem Mangel an Dokumenten, die über solche hin und wieder miteinander verkettete Vorgänge Auskunft geben würden, liegen die letzten Gründe, daß in den mehr als zwei Jahrtausenden, in denen sich die Literaturen mit dem sein Spiegelbild noch nicht erkennenden Menschen beschäftigten, nur selten an das Problem, wie dieses Erkennen zustande gekommen sein und sich dann die Erkenntnis gebildet haben mag, herangetreten worden ist und daß solche Versuche, sooft sie gemacht wurden, mißlungen sind, mißlingen mußten; dies ist begründet durch die Selbstverständlichkeit, daß sich die an die Fortschritte der menschlichen Denktätigkeit gebundenen und aus ihnen erfließenden Vorgänge, die wir ja vielleicht auch ohne schriftliche Zeugnisse wenigstens zum Teile halbwegs glaubwürdig erschließen könnten, keineswegs in eine so kurze Zeitspanne zusammen-

drängen lassen, daß sie in ein paar hundert Versen oder in einem Drama zu schildern wären. Wer den Versuch noch einmal anstellen wollte, hätte sich samt all der dichterischen Begabung, die ihm eigen sein müßte, an das Beispiel von Gustav Freytags Ahnen zu halten: er würde zwar die Arbeit nicht bis zur Gegenwart zu führen haben, beginnen aber müßte er dafür mit jenem Geschlechte, das zuerst inne geworden ist, daß alles, Baum, Tier und Mensch, wann ein Gestirn am Himmel leuchtet, auf der diesem Lichte abgekehrten Seite etwas erzeugt, das einmal Schatten heißen wird.

*

Denn der Unterschied zwischen dem Schatten und dem Spiegelbilde ist jeweils lange, lange Zeit überhaupt nicht empfunden worden, auch nicht in Gegenden, wo es sowohl spiegelglatte Wasserflächen, als auch wolkenlose Tage und Nächte in Menge gab. Daß das so sein muß, erkennen wir nicht nur intuitiv und erschließen es induktiv, sondern das geht auch und vielleicht am deutlichsten aus der Tatsache hervor, daß schier überall das Wort für den Schatten, den die Dinge werfen, chāyā, σκιά, umbra, usw., usw., auch für den Widerschein verwandt wird, den der Wasserspiegel von den Dingen zurückwirft, ja daß dieses Wort auch nach Einführung des künstlichen Spiegels kaum irgendwo außer Gebrauch kommt.

Noch Calderon läßt Eco den verliebten Toren das Spiegelbild als una sombra falsa erklären, que á nuestros ojos ofrece la reflexion en el agua, und von der Mutter wird Narciso so belehrt: La que juzgas deidad es sombra tuya, ja noch der Graf Gozzi nimmt ebenso wenig wie die italienischen Darstellungen der Sage von Narkissos oder der französische Lai oder der Roman de la rose Kenntnis von der imago oder imaginis umbra Ovids, so daß diese Wörter anscheinend erst in Herders Gedicht Liebe und Gegenliebe, das in den späten Kunstmythos von Eros und Anteros dieses Narkissos-Motiv einfügt, als Bildnis und als Wahnbild ihre Urständ feiern. Bei Hans Sachs sehen Tristrant und Isald von dem König Marx, der mit seinem Gesellen oben in der Linde sitzt, in dem Brunnbach nicht das Spiegelbild, sondern den Schatten; Anastasius Grün freilich spricht in demselben Zusammenhange von dem Widerschein der Welle, in dem der Weidenbaum mit der seltenen Frucht prangt. Für Basile ist es schon la 'magine de la fata, die die Mohrin für ihr eigenes Bild hält; ein paar Jahre vorher glauben Jakob Ayrers dumme Weiber in dem Spiegelbilde der schönen Sidea ihre eigenen Schatten zu sehen. Der einzige Grimmelshausen, der übrigens das Wort Schatten an dieser Stelle in dreifacher Bedeutung verwendet, fügt ihm dort, wo er das Spiegelbild meint, die Erläuterung bei „oder Gegenschein".

Überall ist wohl der Schatten, als man ihn zu bemerken und sich mit seinem Dasein auseinanderzusetzen begann, als etwas Unheimliches empfunden worden, und eine spottende oder verdammende Erinnerung liegt in

den sprichwörtlichen Redensarten von dem umbram suam metuere, von dem δεδιέναι τὴν αὑτοῦ σκιάν,[1]) die man kurioserweise noch im sechzehnten Jahrhundert aus der Sage von Narkissos abzuleiten versucht hat;[2]) näher kommt dem Ursprung der Rotterdamer Erasmus mit der ersten der zwei Erklärungen, die er zur Wahl stellt: Translatum vel ab his, qui forte conspecta corporis sui umbra subito expavescunt, obwohl hier der Hauptton auf dem forte und dem subito liegen zu sollen scheint,[3]) und durchaus auf dem Boden der Tatsachen steht der mittelalterliche Sänger, der von sich sagt:

> Ich vürcht die ding, die nit ensint,
> alsam den schatten tuot das kint.[4])

Diesem deutschen Kinde gleicht der italienische Einfaltspinsel, der Taten verrichtet gleich dem, der auszog, das Fürchten zu lernen, dann aber eines Tages, als er seinen Schatten sieht, vor Schrecken tot umfällt.[5]) In der Form eines Adynaton findet sich diese Furcht in der Frage, die der Verfasser des schon erwähnten Ṣaṭpāramitāsamuccaya aufwirft, ob es möglich wäre, das Echo zu hintertreiben, indem man die Hand auf den Berg legt, oder dem Schatten zu entrinnen, indem man seinen Leib laufen läßt.[6]) Den Toren, die ihr Spiegelbild fangen und auch wohl bestrafen wollen, entsprechen solche, die dasselbe mit ihrem Schatten vorhaben. In dem zwische 1250 und seinem Todesjahr 1261 von dem Dominikaner Étienne de Bourbon verfaßten Tractatus de diversis materiis praedicabilibus erzählt nach einer noch nicht bekannten Vorlage ein Exempel von einem Dummkopf, der, als er im Gehen zurückbleibt, „seinen ihm ähnlichen Schatten" sieht, der so wie er eine Keule auf der Schulter trägt: er glaubt, der Fremde suche Händel mit ihm, und so eilt er dem Fliehenden nach; schließlich wirft er seine Keule weg, um ihn zu packen, aber das bringt er nicht fertig.[7]) Fast zwei Jahrhunderte später, nämlich im September des

---

[1]) A. Otto, Die Sprichwörter der Römer, 1890, nº 1817.

[2]) Ludovicus Caelius Rhodiginus (L. C. Richieri aus Rovigo), Lectionum antiquarum libri triginta, l. XXVI, c. 21, Francofurti, 1666, 1461 (die in fünfzehn Bücher geteilte erste Ausgabe ist 1516 erschienen).

[3]) Adagiorum chiliades, ch. I, cent. 5, nº 65, Basileae, 1559, 181. Die Fortsetzung lautet: Vel a melancholicis quibusdam qui, autore Aristotele, propter oculorum imbecillos spiritus in aere proximo veluti suam quandam imaginem contemplantes, arbitrantur sese suos videre manes; s. dazu ch. I, cent. 9, nº 3, 293.

[4]) Das Gnaistli, v. 235 in Laßbergs Liedersaal, III, 30.

[5]) Ang. De-Gubernatis, Le novelline di Santo Stefano, 1869, 46, nº 22: Giovanni senza paura.

[6]) Chavannes, I, 249. Auch das über den Schatten Springen, das nicht nur bei Logau und Goethe vorkommt (s. Grimm, Deutsches Wörterbuch, VIII, 2233), sondern auch bei Nietzsche (Zarathustra, Von den Erhabenen), hat eine indische Parallele; s. O. Böthlingk, Indische Sprüche², nº 3480.

[7]) Anecdotes historiques, publiés par A. Lecoy de la Marche, 1877, 224, nº 267.

Jahres 1427 hat diese Geschichte, breiter ausgeführt und mit dem Schlusse versehen, daß sich der über seinen Schatten Erboste bei dem ungleichen Kampfe den Schädel einschlägt, San Bernardino da Siena in einer seiner dort auf der Piazza del Campo gehaltenen Predigten verwandt,[1]) und er hat eine Reihe von Nachahmern gefunden.[2]) Daß übrigens nach dem Schatten zu greifen, ebenso töricht ist, wie auf Träume zu achten, hat schon der wirkliche Sohn Sirachs festgestellt, und die Begründung lautet, in der erläuternden Übersetzung Victor Ryssels, merkwürdigerweise:

> Denn, was einem Dinge [als Spiegelbild] gegenüber steht, gleicht einer Traumerscheinung;
> [sie ist] wie ein Abbild des Antlitzes im Verhältnis zu dem Antlitz,[3])

womit im Gegensatze zu Luthers Übersetzung eine Angleichung an die Vulgata und die katholischen Übersetzungen durchgeführt ist.

Mit der Zeit allerdings wird, wenn man will, auch der Einfältige klüger; anstatt sich mit seinem Schatten zu raufen, tut er ihm heutzutage lieber Gutes: In Holstein gibt er ihm zu essen,[4]) in Persien schenkt er ihm die Schafherde, die seiner Hut anvertraut ist,[5]) auf Malta wirft er ihm seinen Topf erst dann an den Kopf, als er, obwohl er ihm daraus mehrere

---

1) Novellette, esempi morali e apologhi di S. B. d. S. (pubbl. da F. Zambrini), 1868, 39, racc. 15; Le prediche volgari die S. B. d. S., edite da L. Banchi, 1880 f., II, 216; S. Bernardinus Senensis, Seraphin quadragesimale, sermo XXV, art. I, cap. 4 (Opera, Lugduni, 1650, I, 124).

2) S. z. B. Gilb. Cognatus (Cousin), Narrationum sylva, 1567, 54 und Benignus Kybler, Wunder-Spiegl, II, München, 1682, 106 (als Quelle zitiert John Barclay, Icon animarum). Ganz für sich, wenn auch wahrscheinlich von dem hl. Bernardinus oder seiner Quelle beeinflußt, steht eine Erzählung in des Jesuiten Carlo Casalicchio Apologensammlung L'utile col dolce, die aber erst in der nach seinem Tode angefügten Centuria quarta (als 4. Argutia der 9. Decade) erscheint (Venezia, 1733, 573 f.): ihr Held ist der angeblich vorhomerische, sicher aber schon im siebenten Jahrhundert v. Chr. bekannt gewesene Dummkopf Margites, von dem sie neben andern Stückchen, die bekannt sind, auch berichtet, er habe seinen Schatten für sich gehalten, in dem Sinne nämlich, daß er aus sich ausgelaufen wäre, wie der Wein aus einer Flasche oder das Öl aus einem Kruge. Überflüssig zu sagen, daß unter den wenigen altgriechischen Stellen, die von Margites handeln, keine ist, aus der diese Geschichte abgeleitet werden könnte.

3) Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments, herausgegeben von E. Kautzsch, 1900, I, 400. Auf diese Stelle könnte letzten Endes ein einfältig konstruiertes Geschichtenpaar zurückgehen, das der Pfarrer Wolfgang Bütner in seinem zuerst 1572 erschienenen Buche Von Claus Narren erzählt (Frankfurt a. M., 1579, 487 und 488; s. Joh. Leonh. Weidners Fortsetzung von Zincgrefs Apophthegmata, V, Amsterdam, 1655, 172).

4) G. Fr. Meyer, De golln Vagel, 1925, 115 und W. Wisser, Plattdeutsche Volksmärchen, N. F., 1927, 259.

5) Lorimer, 1919, 74.

Male Suppe gegeben hat, nicht von ihm weichen will,[1]) und in einer griechischen Sprachinsel in dem türkischen Kleinasien füttert er ihn mit Brot, freilich nicht, weil er ihn für einen andern Menschen nähme, sondern weil er der Meinung ist, er habe es mit einem Wolfe oder einem Teufel zu tun.[2])

Hiemit sind wir in der Nähe der Örtlichkeit angelangt, wo sich diese Unwissenheit in Dingen des Schattens, wenn man dem römischen Historiker glauben dürfte, auf eine tragische Weise ausgewirkt hätte: Nach Florus[3]) hätte Pompejus bei der nächtlichen Hauptschlacht, die er dem Könige Mithridates lieferte, die Göttin Luna als Mitkämpferin gehabt: der Mond hätte dem pontischen Heere in den Rücken, dem römischen also ins Gesicht geschienen; die Truppen des Königs hätten ihre solchermaßen langen Schatten für Feinde gehalten und wären auf sie losgegangen, und deshalb wäre Mithridates in dieser Nacht so aufs Haupt geschlagen worden, daß er sich aus seiner Ohnmacht nie mehr hätte aufraffen können.

Die Söldner des pontischen Königs haben also mit den eigenen Schatten gefochten, weil sie diese für Feinde ansahen; Ajātaśatru aber, der König von Magadha, hat sich samt seinen Gefolgsleuten vor ihren Spiegelbildern zurückgezogen, weil er sie für die Feinde ansah. Dem griechischen σκιαμαχεῖν, dem mit dem Schatten Kämpfen, steht also zwar kein indisches Spiegelfechten gegenüber, aber in dem Punkte, auf den es uns ankommt, ist die Parallele vollständig: was am Euphrat ein paar Jahrzehnte vor Christi Geburt mit den Schatten geschehen ist, stimmt zu dem, was mit den Spiegelbildern etwa ein halbes Jahrtausend vor Christi Geburt in dem Flußgebiet des Ganges geschehen ist. Überflüssig ist natürlich, zu sagen, daß keinem der zwei Berichte ein geschichtlicher Wert zukommen kann; daß aber der römische Historiker und der fromme Jünger des Buddha nur Dinge haben schildern können, die wenigstens einem Teile ihrer Zeitgenossen als möglich erschienen, liegt auf der Hand.

Sollen wir nun, um uns die ursprüngliche Wesenseinheit oder Wesensgleichheit des Schattens und des Spiegelbilds noch mehr zu vergegenwärtigen, des weitern ausführen, daß der arme König in dem Gedichte des Strickers dem reichen Könige seine zwölf besten Ritter auf hohen Rossen in ihren Spiegelbildern oder, wie sich der Dichter ausdrückt, in ihren Schatten übergibt, um eine nur geträumte Beleidigung zu sühnen, daß aber andere, die nicht so unschuldig waren, ihre Schatten, ihre richtigen Schatten haben Schlägen darbieten müssen, um dem Gesetze ein Genüge zu tun?[4]) Sollen wir langatmig darlegen, daß sich trotz den Unterschieden, die mit der Zeit zwischen Schatten und Spiegelbild gemacht werden muß-

[1]) B. Ilg, Maltesische Märchen und Schwänke, 1906, II, 3 f.

[2]) R. M. Dawkins, Modern Greek in Asia Minor, 1916, 487 und 251.

[3]) Epitomae, l. I, c. 40 (l. III, c. 5).

[4]) Kleinere Gedichte von dem Stricker, herausgegeben von A. Hahn, 1839, 2 f., n⁰ 3; s. J. Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer[4], II, 251 f. S. auch oben, S. 45.

ten, eine ganze Reihe von gemeiniglich als abergläubisch bezeichneten Anschauungen und Vorstellungen, die sich mit dem Schatten verbinden, in der ganzen Welt auf gleichartigen Bahnen bewegen wie die, die sich an das Spiegelbild knüpfen? Das wäre, da es so oft schon geschehen ist, überflüssig, und die Schlüsse, die wir daraus ziehen könnten, wären für uns ebenso gleichgültig wie die, zu denen uns eine Untersuchung der volkstümlichen Geschichten und der literarischen Erzeugnisse führen würde, die von dem verlorenen Schatten handeln, bis zu E. T. A. Hoffmanns Novelle, die den Mann, der sein Spiegelbild dahingegeben hat, neben den schattenlosen Schlemihl stellt. Und was würden wir gewinnen, wenn wir über den armen Kerl, an den derselbe Hoffmann bei einer Figur einer andern seiner bizarren Erzählungen gedacht haben soll, spintisieren wollten? nämlich über den eben erst aus dem Irrenhause entlassenen Kandidaten, der sich bei der Beobachtung seines Schattens in dem Strome, an dessen Uferabhang er saß, den Kopf zerbrochen hat, ob er das im Strome oder das am Strome sei?[1])

Ratsamer, als solche Abnormitäten zu erörtern, die uns weit abseits führen würden, erscheint ein Versuch, das wirkliche Ende der Entwicklung der Auffassung des Spiegelbildes aufzuzeigen, das nach dem, was man auf eine plötzliche Frage danach ziemlich allgemein zur Antwort bekäme, die klare Erkenntnis zugleich mit dem Schwinden jedes Wahns bedeuten müßte; dem ist aber, wenn man gewissenhaft alles in Erwägung zieht, also auch das, was die schöne Literatur dazu zu sagen hat, nicht so, und als Zeuge sei der Verfasser der Divina commedia aufgerufen: Als er, geführt von der einst und immerdar geliebten Beatrice, in dem ersten Himmel anlangt, in dem des Mondes, sieht er die seligen Schatten nicht so deutlich, wie er die verdammten der Hölle und die der Erlösung harrenden des Läuterungsberges gesehen hat, sondern nur verschwommen wie hinter durchscheinendem Glase oder in einem Wasser, das nicht so tief ist, daß der Grund nicht mehr wahrnehmbar wäre; das läßt ihn in einen Wahn verfallen, just entgegengesetzt dem, der einst Liebe entzündet hat zwischen Mensch und Quell: zurückblickend sucht er nach den Wesen, deren Spiegelbilder er sich gesehen zu haben einbildet, und wie ein Kind lauscht er der ihm wie einem Kinde gespendeten Belehrung, daß Wirklichkeit ist, was ihm als Spiegelung erscheint.

Wie jeder Vergleich, hinkt auch dieser ein wenig; Narkissos hat kein fremdes Spiegelbild, sondern das eigene gesehen, und wollten wir die Übereinstimmung, die Dante findet, samt der Gegensätzlichkeit, die er erkennt, herauszuarbeiten versuchen, so würden wir taubes Gestein klopfen. Immerhin wollen wir bei jener Szene, die uns auf diese Weise, nachdem wir uns

[1]) Maucharts Repertorium, V, 54—71, auszugsweise wiedergegeben bei J. C. Reil, Rhapsodien über Anwendung der psychischen Curmethode auf Geisteszerrüttungen, 1803, 72—74; s. P. Sucher, Les sources du merveilleux chez E. T. A. Hoffmann, 1912, 70.

schon so oft mit ihr beschäftigt haben, wieder ins Gedächtnis zurückgerufen wird, noch einmal, zum letzten Male ein wenig verweilen; sie hat nämlich, noch vor Ovid, ein Gegenstück, das eine kurze Betrachtung erheischt.

Dieses findet sich in dem 6. Eidyllion Theokrits, wo Polyphem, der noch junge Kyklope, schildert, wie er durch den Augenschein die tröstliche Gewißheit gewonnen hat, daß er gar nicht so häßlich ist: im windstillem Meere hat er sein Bild gesehen, und seither weiß er, daß sein Bart schön ist, schön auch sein einziges Auge und daß die Weiße seiner Zähne den parischen Marmor beschämt. Ähnlich legt Virgil in der 2. Ekloge — schon Servius hat die Entlehnung festgestellt — dem um Liebe flehenden Corydon die Worte in den Mund: „Ich bin auch gar nicht so häßlich; erst neulich sah ich mich am Gestade, als windstill das Meer stand". Nicht übernommen aber hat Virgil für seinen Corydon, was Polyphem weiter sagt: daß er sich nämlich, nachdem er sich an seinem Spiegelbilde geweidet hatte, dreimal in den Busen gespuckt hat, wie ihm zur Abwehr schlimmer Folgen von einem alten Weibe geraten worden sei. Von diesem Wahne, der so ganz anders ist als der des Himmelwanderers, von diesem Wahne, der zwar an das Erkennen des Spiegelbildes gebunden ist wie der Dantes, der aber seinen Ursprung nicht in dem darüber hinausgehenden Wissen um die Gesetze der Reflexion, sondern in Anschauungen hat, die sich an den Zusammenhang des Bildes und des in ihm Dargestellten knüpfen, ist Corydon frei: die Gefahren, die ihm aus dem Betrachten des eigenen Spiegelbildes drohen, kennt er entweder noch nicht, oder er glaubt nicht mehr daran, oder — und das ist die dritte Möglichkeit — Virgil hat es nicht für nötig gefunden, etwas darüber zu sagen. Bei dieser unserer Unsicherheit sind wir außerstande, dem Virgilischen Corydon den Platz anzuweisen, der ihm sonst in der Dreiheit gebühren würde, die außer ihm aus dem Theokritschen Polyphem und dem Ovidischen Narcissus besteht; auf jeden Fall aber, gleichgültig, ob wir ihn vor oder nach Polyphem stellen wollten, haben wir die Reihe mit diesem Narkissos beginnen zu lassen, der von all dem Wahn, der sich einmal an den als das eigene Bild erkannten Widerschein knüpfen wird, nichts ahnen kann, weil er in diesem Widerschein überhaupt noch kein Bild erkennt.

Diese Tatsache hat bisher weder die Ethnologie, noch die an ihrer Peripherie arbeitende Religionswissenschaft, noch die diese bei der Mythendeutung unterstützende Volkskunde erfaßt; allgemein geht man von Prämissen aus, die dieser Erkenntnis zuwiderlaufen. In dem bei allzu vielen wenn nicht als Offenbarung, so doch als bahnbrechende Arbeit geltenden Buche L'âme primitive beschäftigt sich Lucien Lévy-Bruhl, nachdem er ausgeführt hat, daß das Bild „dank einer innigen Partizipation" konsubstantiell mit dem Menschen sei, daß Bild, Schatten, Spiegelbild buchstäblich das Individum seien, zu dem sie gehören —, nach diesen Ausführungen

also beschäftigt sich Lévy-Bruhl mit einem Einwand, den er erwartet, und dieser Einwand lautet so: „Aber, wird man vielleicht sagen, der allerprimitivste aller primitiven Menschen weiß doch wohl sehr gut, daß sein Bild oder sein Schatten ein Ding ist, er selbst ein ganz anderes. Wenn sein Schatten auf den Boden fällt oder sein Spiegelbild auf der Wasseroberfläche erscheint, so erkennt er ohne Zweifel sich selbst darin, aber er sieht doch den Unterschied zwischen ihnen und seiner Person. Wie enge er auch den Zusammenhang zwischen diesem Abbild und seiner Person empfinden mag, verwechseln wird er sie doch nicht miteinander. Er nimmt sie wie wir getrennt wahr". Und seine Antwort auf diesen von ihm selber verfertigten Einwand beginnt: „Das ist wahr", und mit diesen Worten und mit allem, was ihnen folgt, gibt er zu oder, besser, will er, weil sonst das Gebäude seiner Doktrinen zusammenbräche, wahr haben, daß „der allerprimitivste aller primitiven Menschen" in seinem Bilde sich selber erkenne.[1])

Daß dieser Satz unrichtig ist, können wir bei den primitiven Menschen, die unter uns leben, bei den Kindern allstündlich beobachten, und erschlossen haben wir es, in langwierigen Erörterungen, für die Kindheit der Menschheit, bei der ein Jahrhundert weniger bedeutet als ein Tag bei dem heutigen Kinde, das, nachdem man es vorgestern über das Spiegelbild aufzuklären versucht hat, gestern im Kino gewesen ist, heute Radio hört und morgen fernsehen wird. Wir dürfen uns hingegen nach den Ergebnissen unserer Untersuchung die jeweilige Entwicklung bei den Primitiven in den verschiedenen Gegenden der Erde vielleicht etwa so vorstellen:[2])

Es wird etwas wahrgenommen, das zuerst mit einem Laute oder einer Lautgebärde und mit der Zeit mit einem Worte bezeichnet werden wird, das einmal Schatten bedeuten wird; dann wird ewas wahrgenommen, das zuerst mit dem für den Schatten geltenden Worte bezeichnet wird und viel später mit einem Worte bezeichnet werden wird, das mit der Zeit etwa Bild bedeuten wird. Auf diesen Entwicklungsstufen, in denen sich die Auffassungen von dem Schatten und dem Bilde, sicherlich nicht ohne Rückschläge, mehr und mehr festigen, so daß sie sich allmählich den Begriffen nähern, die sich heute mit den Wörtern Schatten und Spiegelbild verbinden, entstehen im Zusammenhange mit diesen jeweiligen Auffassungen Vorstel-

---

[1]) Die Seele der Primitiven (übersetzt von E. Werkmann), 1930, 154.

[2]) Bei unsern Gedankengängen ist nie berücksichtigt oder auch nur erwähnt worden, daß die Entwicklung, die zu der Erkenntnis von dem Wesen des Spiegelbildes und vorher des Schattens, ob sie nun so oder so verlaufen ist, jedenfalls erst zu einer Zeit hat einsetzen können, wo der Geruchsinn die Rolle, die er ursprünglich neben dem Gehör- und dem Tastsinn gespielt haben muß, schon in einem gewissen Umfange dem Gesichtssinn abgetreten gehabt hat, und darum wollen wir es auch in der folgenden Konstruktion so halten, zumal da eine Verifizierung oder eine Korrektur der auf den Wahrnehmungen des Gesichtssinns beruhenden Vorstellungen bei der Geruchlosigkeit des Schattens oder des Spiegelbilds ausgeschlossen bleiben mußte. S. Wesselskis Abhandlung Der Sinn der Sinne, 1934.

lungen, die wir nach gemeinem Sprachgebrauch abergläubisch nennen, womit wir aber nur meinen, daß sie als subjektive Anschauungen der objektiven Wirklichkeit widersprechen. Von diesen Vorstellungen, die zu dem Zeitpunkte, wo man beginnt, den Schatten als Schatten zu erkennen, und zu dem Zeitpunkt, wo man beginnt, das Spiegelbild von dem Schatten zu unterscheiden, im Schwange sind, retten sich einige in die jeweils spätere Zeit hinüber, freilich nicht ohne Änderungen zu erfahren, die sie dem neuen Zustande anpassen, und dies muß natürlich auch bei dem Abschluß der Entwicklung zutreffen, der mit der Verallgemeinerung der zuerst von einem Einzelnen gewonnenen Erkenntnis gegeben erscheint, daß sein Widerschein im Wasser, den er noch Schatten nennt, in Wirklichkeit sein Bild in dem Sinne ist, den wir dem Worte Bild noch heute unterlegen.

Dieses Bild nun, in dem nach Lévy-Bruhl schon der Mensch, den er als primitiv oder allerprimitivst bezeichnet, sein eigenes Ich sehen würde, ist für J. G. Frazer so etwas wie die Seele dessen, der sich darin erkennt (oder erkannt wird), und dies erläutert er, mit dem Schatten beginnend, an einer langen Reihe von Beispielen. So will er den Leser zu einem Verständnis der ebenso altindischen, wie altgriechischen Auffassung führen, die es verbot, den eigenen Widerschein im Wasser zu betrachten, und ihm begreiflich machen, warum die Griechen einen Traum, in dem man sich in diesem Widerschein sah, als Todesvorzeichen nahmen: „Sie fürchteten, die Wasserdämonen würden das Spiegelbild oder die Seele unter das Wasser ziehen, so daß der Mensch entseelt verbliebe“. Und Frazer fährt fort: „Hier ist wohl der Ursprung der klassischen Erzählung von dem schönen Narkissos, der dahinschwand und starb, weil er sein Spiegelbild im Wasser gesehen hatte; die Erklärung, er sei aus Liebe zu seinem Ebenbilde gestorben, ist wohl später erfunden worden, nachdem der alte Sinn der Erzählung vergessen war“.[1])

Nun, wir begreifen ohne weiteres, daß man, solange man in dem eigenen Widerschein im Wasser ein andres Wesen sah, mit dem man nichts anzufangen wußte, ein unheimliches Gefühl haben mußte, und wir begreifen auch, daß man dieses unbekannte Wesen einem Dämon oder dergleichen gleich gesetzt hat; andererseits würden wir uns wundern, wenn dieser Aberglaube nicht auch noch in der Zeit, wo schon das Spiegelbild als das, was es ist, erkannt war, weitergewirkt hätte, allerdings nicht ohne sich abgewandelt, sich der neuen Auffassung der Dinge, die zufällig die letzte, die richtige war, angeglichen zu haben: der Dämon war nun einmal da, und so blieb er da; von dem Spiegelbilde, das er gewesen war, mußte er sich ja trennen lassen, aber einen Verzicht, seine Rechte darauf

[1]) Pausanias's Description of Greece, V, 1898, 159 und The Golden Bough^3, III (Taboo and the Perils of the Soul, 1911), 194. Nicht erwähnt hat Frazer die oben erwähnte Stelle aus Theokrit und das dazu bei C. Wendel, Scholia in Theocritum vetera, 1914 angeführte Kallimachos-Fragment.

geltend zu machen, durfte man von ihm nicht erwarten. Das ist freilich, so wie die ganze Entwicklung, die wir angenommen haben, nur eine Hypothese, aber mit ihr zu arbeiten, ist sicherlich weniger ungereimt als mit der andern, die voraussetzt, daß daz Spiegelbild so, wie es heute erkannt wird, immer erkannt worden sein müßte.

Dort, wo die Sage einsetzt, steht Narkissos, der sein Spiegelbild nicht für das eines andern Menschen, sondern für einen andern Menschen hält, zwar nicht an dem Beginne der Entwicklung, aber an einem Punkte, der ihrem Beginne näher ist als ihrem Abschluß, der für ihn mit dem Ende der Sage zusammenfällt: alles, was dazwischen liegt, überspringt die Sage, und in diesem Sinne wird aus dem kaum noch der Kindheit entwachsenen Jüngling ein Greis, an dem von all dem, was die Entwicklung begleitet haben muß, nichts haften geblieben ist. Selbstverständlich ist die Sage auch schon in den Formen, die Ovid und Pausanias und andern vorgelegen haben, Dichtung, und ihre Dichter haben schon einer Zeit oder einer Menschenschicht angehört, die sich über das Wesen des Spiegelbilds durchaus klar war; daß jedoch dabei ihr Ursprung in einem Wahne zu suchen wäre, der ja wohl in seinen Anfängen mit der Entwicklungsstufe zusammenhängt, auf der uns Narkissos in dem Anfange der Dichtung gezeigt wird, in der von Frazer umschriebenen sozusagen endgültigen Form aber erst einer Zeit angehört, die der Dichter mit dem Tode seines Helden anbrechen läßt, ist unmöglich.

Narkissos stirbt schließlich nicht an der Erkenntnis des Spiegelbildes, die ihm der Dichter zuteil werden läßt, sondern, wie sein Nachfahre, Oscar Wildes Zwerg, an der andern Erkenntnis, die aus der ersten Erkenntnis folgt. An sich macht jede Erkenntnis das Leben lebenswerter, und indem wir dies erkennen, erkennen wir auch die schale Konstruktion, zu der es ansonsten in all den literarischen Dokumenten, die wir erwähnt haben, kein Gegenstück gibt. Hin und wieder statten sie nur einen sachlichen Bericht ab; wo sie das jedoch nicht tun, wo sie Stellung nehmen zu dem, was sie berichten, geben sie die Unwissenheit dem Spotte der Wissenden preis, der selbstverständlich desto selbstgefälliger ausfällt, je kürzer es her ist, daß die Spottenden selber noch unwissend waren.

Die Erkenntnis von dem Wesen des Spiegelbilds haben wir seit ogygischen Zeiten, und an ihr wird sich wohl nichts mehr ändern; der Erkenntnis aber, wie die Erkenntnis von dem Wesen des Spiegelbildes gewonnen worden ist, sind wir vielleicht näher gekommen, sie jedoch so endgültig zu gestalten, daß kein Zweifel mehr über die Stufen ihrer Entwicklung bestehen könnte, ist uns nicht vergönnt gewesen. Dafür ist uns, als bescheidenes Ergebnis unserer Untersuchungen, eine andere Erkenntnis aufgegangen: daß es nämlich nicht zulässig ist, bei Tatsachen, die an einen gewissen Stand der Kultur oder der Zivilisation gebunden sind, von diesem Stande zu abstrahieren und sie so, wie wir sie vorfinden, als Grund-

lagen für die Erforschung einer weit zurück liegenden Vergangenheit zu nehmen, als ob eine bestimmte Auffassung, die wir heute beobachten können, von allem Anfang an, gleichsam von dem Schöpfer zugleich mit dem Menschen geschaffen, dagewesen sein müßte, wie es denn heute noch von Gelehrten getan wird, die ansonsten mit Hypothesen arbeiten, wie der eines prälogischen menschlichen Denkens.

NOTES SUR LA DÉCLINAISON DES LANGUES EURASIATIQUES.

Par

V. Skalička.

M. R. Jakobson cite, dans son ouvrage intitulé K charakteristike jevrazijskogo jazykovogo sojuza, Paris 1931, p. 51, certaines idées de M. N. Trubetzkoy sur la déclinaison dans les langues eurasiatiques.

Selon M. Trubetzkoy, la déclinaison est un phénomène très rare dans les langues du monde. Sa zone géographique occupe toute l'Eurasie et les régions limitrophes. En dehors de l'Eurasie, on trouve la déclinaison dans l'eskimo, dans quelques langues indiennes du Canada, dans les langues slaves sauf le bulgare, dans le suomi, le lapon et le hongrois Elle existe — dans une mesure très restreinte — en allemand et en néerlandais. Elle n'existe pas dans les langues romanes, et ni en anglais ni en danois. Elle n'existe pas non plus — selon M. Trubetzkoy — en Afrique ni en Asie (il existe cependant une « déclinaison » importante aux Indes p. ex.). La limite passe entre le turc et l'arabe, entre l'arménien et le kourde, entre l'azerbeïdjan et le persan, entre le karakirghiz (et l'euzbeg) et les langues iraniennes, enfin entre le mongol et les langues sinotibétaines.

La déclinaison est développée surtout dans les langues finno-ougriennes (en hongrois, il y a 21 cas) et caucasiques de l'ouest (30 cas et plus), ensuite dans les langues samoyèdes et altaïque, enfin dans les langues slaves et baltiques. Dans le domaine des langues slaves, c'est le grand-russe qui l'a le plus développée (cf. les différences *vkus čaja* « goût du thé », mais *stakan čaju* « verre de thé », *govorju o lese* « je parle de la forêt », mais *živu v lesu* « je vis dans la forêt»), ensuite les langues slaves de l'ouest, le slovène, le petit-russe et le blanc-russe, enfin le serbo-croate. Le bulgare l'a presque tout à fait perdue.

Il est évident que les idées de M. Trubetzkoy que nous venons de citer peuvent être très fécondes. Mais il faut ajouter qu'elles ne sont pas tout à fait claires du point de vue théorique.

Qu'est-ce que la déclinaison, en réalité? On parle souvent aussi de déclinaison dans les langues romanes, en anglais, etc. Pour M. Trubetzkoy, la déclinaison est ce qu'on appelle habituellement « la déclinaison synthétique ». Mais le synthétisme (ou l'agglutination) en soi n'est qu'un fait de grammaire descriptive. Il ne peut être considéré comme une partie de la structure de la grammaire, que si on le confronte avec tous les faits de la

grammaire descriptive. Il est possible d'une part que le rôle des cas synthétiques, dans une langue donnée, soit absolument différent de celui qu'ils jouent dans une autre langue. Il est possible aussi, d'autre part, que l'analytisme (ou l'isolation) ou telle autre forme de cas joue dans une langue un rôle semblable à celui du synthétisme dans une autre. Et c'est ce qui nous intéresse dans cet article.

Toutes les langues humaines à l'époque actuelle possèdent un certain nombre de sèmes (sème = élément grammatical, p. ex. dans le mot latin *barbatus* il y a 5 sèmes: *barb-* = *barba*, *-at-* = sème de la dérivation, *-us* = 1° masculin, 2° nominatif, 3° singulier. Cf. notre ouvrage, Zur ungarischen Grammatik, Praha 1935, p. 12), qui expriment des rapports généraux entre un verbe et un substantif ou entre deux substantifs. Par exemple il existe en latin 6 sèmes casuels. Ils sont exprimés par des désinences. Le substantif ne peut exister sans eux. La fonction des prépositions est très semblable. Les substantifs se trouvent souvent sans les prépositions. En d'autres termes: les sèmes des cas et des appositions (= prépositions ou postpositions) sont bien différenciés. Il s'agit ici d'une différenciation typique (d. = le rapport des groupes de sèmes qui ne sont pas accouplés, p. ex. le rapport des sémantèmes et des sèmes formels, des sèmes dérivatifs et des désinences, etc., cf. Skalička, o. c. p. 29). La déclinaison sera donc pour nous un groupe de sèmes qui expriment les rapports généraux des substantifs, et qui sont bien différenciés à l'égard des autres groupes de sèmes, surtout de celui des appositions.

Les sèmes des cas et des appositions peuvent être exprimés:

1° Par des morphènes autonomes isolants et

2° agglutinants.

3° Par la structure phonologique des sèmes, c'est-à-dire par la flexion interne ou par l'infixation.

4° Par la liaison des sèmes, surtout par l'ordre des mots. Il est évident que les possibilités de ces deux groupes sont très modestes.

5° Par l'homosémie. Il s'agit ici avant tout d'une homosémie réciproquement utilisée des cas et des nombre (p. ex. dans les mots latins *servo*, *servum*, *servis*, *servos*, d'un côté l'homosémie des cas est utilisée pour exprimer le nombre, de l'autre côté, l'homosémie des nombres pour exprimer les cas). L'homosémie forme avec quelques autres phénomènes (les morphèmes en question sont très courts, très souvent sans syllabe autonome, l'homonymie et l'homosémie sont fréquentes, etc.) un type grammatical spécial, le type flexionnel (cf. Skalička, o. c. p. 61, 62).

Les sèmes des cas sont au moins aussi étroitement liés au substantif que les sèmes des appositions. Naturellement les sèmes des cas ne peuvent être isolants, si les « appositions » sont agglutinantes.

Les morphèmes du type flexionnel ne peuvent pas être trop différenciés, ni exprimer tous les sèmes des cas et des appositions. D'après la règle

précédente, seuls les cas peuvent être flexionnels. Le type flexionnel suppose une faible agglutination (cf. o. c., p. 59—61). Ainsi, si les cas sont flexionnels, les appositions sont isolantes.

D'après ces règles il y a 4 types de déclinaison:

1° cas flexionnels, appositions isolantes. Ex.: le latin.

2° cas agglutinants, appositions agglutinantes. Ex.: le géorgien.

3° cas agglutinants, appositions isolantes. Ex.: le turc.

4° cas isolants, appositions isolantes. Ex.: l'anglais.

Le type n'est qu'un extrême rarement réalisé. Nos types ne sont pas réalisés même dans nos exemples. L'anglais possède aussi des cas agglutinants ou exprimés par l'ordre des mots, le géorgien, des appositions isolantes, etc. Ces exceptions sont souvent très importantes, du point de vue de la grammaire structurale.

La plupart des langues eurasiatiques possèdent le type de déclinaison n° 3. Il s'agit ici avant tout des langues dites ouralo-altaïques. Ces langues ont le plus souvent un petit nombre de cas agglutinants (habituellement 6—9) et une longue série de postpositions. Dans les langues turques, il y a de 6 à 8 cas, dans les langues mongoles 6—9, en tongouze 8, dans les langues samoyèdes 7, en ostiak 6, en vogoule 6—8, en lapon 8. Dans les autres langues finno-ougriennes, qui sont situées plus au sud, le nombre des cas s'accroît vers le nord-ouest, c'est-à-dire vers la limite de l'Eurasie. Le mordve possède 10—13 cas, le tchérémisse 12—13, les langues permiennes 15—18, les langues des Finnois baltiques jusqu'à 17. Le hongrois a une place à part. Cette langue avec ses 21 cas (ce nombre était peut-être encore plus grand à l'époque antérieure, comme les faits dialectaux le démontrent) se rapproche beaucoup des langues caucasiques. Malheureusement il est difficile de savoir à quelle époque remonte le système casuel du hongrois d'aujourd'hui. Mais il est évident, qu'il est né antérieurement à la conquête de la Hongrie, lorsque les Hongrois vivaient dans diverses régions de la Russie du sud, pas trop loin de la limite de l'Eurasie.

Les langues slaves de l'Eurasie ont conservé le type flexionnel de déclinaison. Dans les cas nouveaux du grand-russe, s'ils existent réellement (v. Trubetzkoy, Das morphonologische System der russischen Sprache, TCLP 5, 2, p. 10), il s'agit non de la limite des cas et des appositions, mais du système des cas.

Dans le domaine des langues caucasiques, les langues caucasiques occidentales possèdent le type de déclinaison n° 4, les autres (les orientales et les méridionales) le n° 2.

La position de l'ossète n'est pas tout à fait claire. Il possède 8—10 cas agglutinants, c'est-à-dire le nombre de cas ordinaire dans les langues de l'Eurasie. S'il les a hérités de l'époque antérieure, l'influence de l'Eurasie est ici tout à fait manifeste.

Les langues qui confinent avec l'Eurasie vers l'est et le sud-est, c'est-

à-dire les langues de l'Asie de l'est et de l'Extrême-Orient, possèdent une structure grammaticale tout à fait spéciale. Ce qui nous intéresse maintenant, c'est la limite de l'Eurasie vers l'ouest et le sud-ouest.

La plupart des langues qui sont parlées au delà de la limite en question sont du type n° 4. Il s'agit ici des langues germaniques, romanes, balkaniques du Nord, caucasiques occidentales et iraniennes. Il est intéressant de constater que entre l'Eurasie d'une part (avec la déclinaison du type n° 3) et les langues du type n° 4, il existe une zone intermédiaire à systèmes casuels spéciaux (n°s 1 et 2).

Le type n° 1 était réalisé dans les langues indo-européennes anciennes. A l'époque actuelle les langues baltiques et la plupart des langues slaves sont les seuls, avec le grec, qui l'aient conservé. Cette persévérance pendant de longs siècles ne peut être fortuite. C'est donc que les langues en question forment un groupe linguistique particulier, d'autant plus que l'estonien accuse aussi des tendances semblables; cf. Skalička, o. c., p. 65. On peut probablement l'expliquer comme une sorte de compromis. On observe ici une forte différenciation des cas et des appositions, d'une part, et une forte différenciation des sèmes dérivatifs et des cas, de l'autre.

Le type n° 2 est réalisé dans le Caucase, probablement dans le hongrois et, dans une mesure très restreinte, dans une partie des langues finnoougriennes. C'est aussi un compromis. On observe ici une faible différenciation des cas et des appositions, d'une part, et une faible différenciation des sèmes dérivatifs et des cas, de l'autre.

EIN NEUER GRIECHISCHER ZAUBERPAPYRUS

(PAP. WESSELY PRAGENS. GRAEC. N° 1).[1])

Von

Theodor Hopfner.

Der nachstehend zum ersten Male veröffentlichte Zauberpapyrus, aus dem Fayum stammend und um 300 n. Chr. geschrieben,[2]) gehört der Papyrussammlung Carl Wessely's (gest. am 21. Nov. 1931) an, die, als Legat in meinen Besitz gelangt, von mir am 4. Juli 1934 an die öffentliche und Universitätsbibliothek in Prag abgegeben wurde.[3]) Das aus bestem Materiale hergestellte, nur auf dem Recto mit dem Zaubergebet beschriebene Papyrusblatt (24 × 28·3 cm) hat Wessely selbst folgendermaßen beschrieben:[4]) „C'est un grande papyrus très brun écrit en deux colonnes évidemment par une personne qui ne savait pas trop de grec; à la fin il y a un passage en langue et écriture coptes qui est intéressant au point de vue de la paléographie; ainsi le papyrus offre beaucoup d'analogies avec le grand texte magique de la Bibliothèque Nationale. Dans le grec la fin des mots est indiquée par des traits obliques". Dann gab Wessely noch eine Umschrift der ersten acht Zeilen der ersten Kolumne mit Übersetzung und einigen Erläuterungen. Er hat aber auch auf dem Papierumschlag des Papyrus den größten Teil dieser Kolumne transskribiert, in welchem sich ferner auch noch ein Doppelblatt vorfand, das unter der Aufschrift „Copie hâtive par S. de Ricci", einen sehr lückenhaften Entzifferungsversuch beider Kolumnen und den Vermerk „Papyrus littéraire chrétien apparemment une prière ou un papyrus magique", offensichtlich auch von S. de Ricci, bietet. Die vielen unrichtigen Lesungen, bzw. Auslassungen in den Entzifferungsversuchen beider Gelehrter haben darin ihren Grund, daß infolge starken Nachdunkelns des Papyrus heute nur noch bei schräg auffallendem Licht lediglich Spuren der stark verblaßten Schriftzüge wahrnehmbar sind, ein Übelstand, der, wie das beigegebene Faksimile zeigt, auf den vorzüglich gelungenen Infrarot-Photographien fast völlig behoben erscheint, die Herr Ing. Paspa im Prager staatlichen photometrischen Institute herstellte. Sowohl ihm als auch dem Institute sei auch an dieser Stelle herzlichst gedankt. Ich lasse nun meine

Transskription

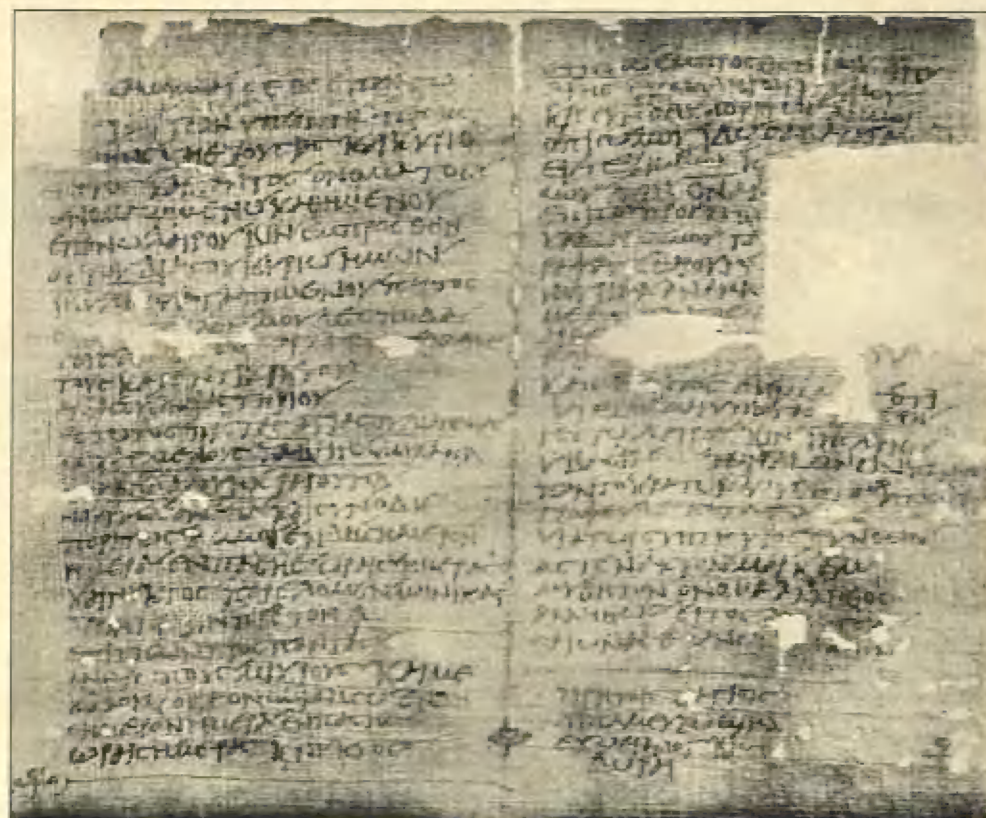
des ganzen Textes mit Angabe der abweichenden Lesungen, bzw. der Lükken bei Wessely und S. de Ricci folgen:

[1]) Mit einer Tafel. — [2]) So C. Wessely, Patrol. Orient. 4 (1908) 191. — [3]) Vgl. meine Anzeigen in Chron. d'Ég. 1935, p. 417/8, Arch. f. Papforsch. u. Aegyptus. — [4]) a. a. O. 191 f.

Ἐπι]καλοῦμαί[1] σε, θεέ, παντω-[2] (l. παντο-)
κρά]τωρ[3] (l. -κράτορ) τῶν ὑπεράνω πάσης[4]
ἀρ]χηνς (l. -ῆς)[5] καὶ ἐξουσίας καὶ κυριό-
τητος[6] καὶ παντὸς ὀνόματος
ὀνομαζομένω[7] (l. -νου),[8] καθημενου (l. καθήμενε)[9]
ἐπάνω Χαιρουβίν (l. Χε-)[10] ἔμπροσθεν
αὐτοῦ,[10] διὰ τοῦ κυρίω (l. -ου)[12] ἡμῶν
ιηυ χρ[ῆ]υ,[13] ἀγαπημένου (l. -ἠγ.)[14] παιτός[15] (l. -δός)[16]·
ἐ[ξαπόστ]ιλόν[17] (l. -στειλόν) μου[18], δέσποδα[19] (l. δέσποτα),
τοὺς ἁ[γίους][20] σου ἀρχαγγ[έ]λους,
τοὺς κατάντικρυ τοῦ[21])
ἁγίας^σου[22] (l. ἁγίου σου) θησιαστηρίου[23] (l. θυ-)
ἑστῶτος[24] (l. -τας) πρ^ος (l. πρὸς) τὰς[25] ἅγια
σου[26] (l. ἁγίας σου) διαγονίας[27] (l. διακονίας)
τεταγμένους Γαβριήλ,[28] Μιχαήλ,
Ῥα]φαήλ,[29] Σαρουήλ,[30] Ῥαγουήλ,[31]
Νουριήλ,[32] Ἀναήλ,[33] καὶ συνοδυ- (l. συνοδοι-)
πορίτωσαμ[34] (l. πορείτωσάν) μοι[35] ἐν δη (l. τῇ)[36] σήμερον
ἡμέρᾳ, ἐν πάσης[37] (l. πάσαις) ὥραις ἡμέρας
καὶ νυκτός, παρεχόμεν[38] (l. παρεχόμενοί) μοι νίκας,
χάριν, πρ[ᾶ]ξιν[39] πρ^ος[40] (l. πρὸς) τὸν δ[41] (l. δεῖνα),
ἐπιτηχαν[42] (l. ἐπιτυχίαν) πρὸς πάντας
ἀνθρώπους, μικροὺς καὶ με-
κάλους (l. -γάλους), οἷς ἐον (l. ἐὰν) ὁμιλήσω[44] ἐν δη (l. τῇ)
σήμερον ἡμέρᾳ, ἐν πάσης[45] (l. πάσαις)
ὥραις ἡμέρας κ (l. καὶ) νυκτός,

ὅτι ἔχω ἔμπροσθέν μου Ιηυ
Χρης συνοδηγοῦντά μου
καὶ συνοδυπορρουνταν[46] (l. συνοδοιποροῦντά) μοι,[47]
ὀπίσω μου Ἰδω[48] (l. Ἰάω) Σαβαὼθ Ἀδω-[ναί],[49]
ἐκ τεξιων[50] (l. δεξιῶν) κ (l. καὶ) [ἀριστερῶν][51])
μου τὸν θν (l. θεὸν) Αβ[ραὰμ[52]) Ἰσαάκ, Ἰακώβ,][53]
ἐπὶ τοῦ προσώπο[υ[54] μου κ (l. καὶ) τῆς][55])
καρδίας(?)[56]) μου Γα[βριήλ, Μιχαήλ,[57])
Ῥαφαήλ, Σαρουήλ,[58]) [Ῥαγουήλ,][59])
Νουριήλ,[60]) Ἀναήλ· [Φυλάξατέ[61])
με ἀπὸ[62]) παντὸς δ[αίμονος[63])
ἀρσε[νικοῦ[64]) ἢ θηλικοῦ κ (l. καὶ) ἀπὸ][65])
παντ[ὸς[66]) στρα]τηγήματο[ς]
κ (l. καὶ) ἀπὸ [πα]ντὸς[67]) ὀνόμα[τος], ὅτι[68])
σκιάζομαι ὑπὸ τὰς [πτ]ερη-[69])
γες (l. πτέρυγας) τω[70]) (l. τῶν) Χαιρουβίν.
Ἰης Χρησ,[71])
βασιλευς[72]) (l. βασιλεῦ) τῶν διώνων (l. αἰ-) πάντ[ων],[73])
παντοκράτωρ (l. -ορ), ἀμύθητοις[74]) (l. -τος) κτίσ[τα],[75]
τροφεῦ, δέσποτα, παν[τ]ο-
κράτωρ (l. -ορ), εὔπαις, υἱὸς εὐνοῶν,[76])
ἀστένακτόν μοι[77]) κ (l. καὶ) ἀμ-
μύθητον[78]) (l. ἀμύθ.) ὄνομα, ἄλληθος, (l. ἀληθές)
ἀλληθῶς[79]) (l. ἀληθῶς) ειτος (l. εἰδ.) ἀ[όρ]ατο[ν][80]) εἰ-
ς[81]) αἰῶνας ἐωνων (l. αἰώνων). ἀμήν.[82])
Ϩιρη τοις Ϩαγιοις[83])
αριπαμετϨωϣηλ[84])
εϫωει[85]) αποτ[86]) ϩης[ας]
Δωραι[87])

[1]) Suppl. W(essely). — [2]) W: παντω[ν]. — [3]) suppl. H(opfner); W: [ ] . . . — [4]) P(apyrus); W: τῶν ὑπὲρ τε πάσης; R(icci): των υπ. — [5]) P; W: [αρ]χηνς (l. -ῆς); R: . . χηνς. — [6]) P; W; R: κυριο[. . . τος. — [7]) P; W: ονομαζομενω; R: ονομα. ομενω. — [8]) W: l. -νε. — [9]) P. u. W. — [10]) W. — [11]) P; R; W: ιωντου (im M. S.), . . . του (in d. Patrol. Or.) — [12]) W. — [13]) P; W u. R: χρου. — [14]) W. — [15]) P; W: R: παντος. — [16]) W. — [17]) suppl. H; W: εξ [ ]. — [18]) P; l. μοι. — [19]) P; R: . . . λο . . δου δεσποδα; fehlt bei W. — [20]) suppl. H; W hat nur τους; R: τους α, das folgende fehlt auch bei R. — [21]) P; W: τους και αντικρυτους; R: τους κα . . ντιπετου. — [22]) P; W: αγιασου; R: αγια σου. — [23]) P, W, R. — [24]) P. W. R. — [25]) P; W: προτης; R: προτας. — [26]) P; W: αγ.ασου. — [27]) P, W, R: διατονιας. — [28]) P, fehlt bei W u. R. — [29]) suppl. H; W: . . φαηλ; R: αξφαηλ; — [30]) P; W: αρσυηλ; R: λαρουηλ. — [31]) P, W, R. — [32]) P, W, R. — [33]) P, W: R: αναπλε. — [34]) P; W: συνοδυφποριτωσαν; R: συνοδυπεριτωσαμ. — [35]) P, W; R: μογ. — [36]) P, W, R. — [37]) P, W: R: πασαις korrigiert in πασης. — [38]) P, W, R. — [39]) W; R: π . . . ιν. — [40]) P, W; R: προ. — [41]) P, W, R. — [42]) P, W, R. — [43]) P, W, R. — [44]) P; fehlt bei W; R: οισονομ . . ησω. — [45]) P, W: diese Zeile fehlt bei R ganz. — [46]) P. — [47]) Zeile 1 bis 3 (ὅτι - μοι) fehlen bei R; bei W fehlt die 2. Kolumne überhaupt. — [48]) R u. P. — [49]) suppl. H; R: αν . . . — [50]) P; R: ειστε, der Rest der Zeile fehlt bei R. — [51]) suppl. H. — [52]) suppl. R. — [53]) suppl. H. — [54]) suppl. H: R: ν, der Rest der Zeile fehlt bei ihm. — [55]) suppl. H. — [56]) P, R. — [57]) suppl. H. — [58]) P, R; der Rest der Zeile fehlt bei R; — [59]) suppl. H. — [60]) P; R: μεα, der Rest der Zeile fehlt bei R. — [61]) suppl. H. — [62]) suppl. H; R las nur αρε. — [63]) suppl. H. — [64]) suppl. H. — [65]) suppl. H; R: κ απο . . τος. — [66]) suppl. H: R las nur τοτι. — [67]) P; R: σκιαζομαι υποτας . . . . . εφη. — [68]) P, R. — [69]) P; R: ιης χρης. — [70]) P. VBACIVEVC; R: VBACIVEVCE. — [71]) suppl. H. — [72]) P; R: αμυθητοι. — [73]) suppl. R. — [74]) P; R: συπαισυβ(?)οσευνοων. — [75]) P; R: ναι. — [76]) P u. R. — [77]) P; R: αλληθοσ[αλληθως. — [78]) P; R: ειτος α. ρατουllll. — [79]) P.; l. εἰς. — [80]) P; R: σαιωνας α. νωllllν. — [81]) P u. W (auf dem Umschlag des Pap.); R: ζιρητοις. αγιιος. — [82]) P; W (a. a. O.): αρΙπαMEVϣ. Α; R: αρΙπαMEVZωϣH. — [83]) P; W (a. a. O.): EXOEI; R: ENωEI. — [84]) P. und Crum; W: ΑΓΙΟC. — [85]) P. u. W.



Pap. Wessely Pragens. Graec. Nº 1.

Übersetzung:

Ich rufe dich an, Gott, Allherrscher über das, was oberhalb jedes Reiches und (jeder) Herrschaft und Herrlichkeit und über jedem Namen ist, der genannt wird, der du sitzest oberhalb der Cherubim vor seinem Angesicht, — durch unsern Herrn Jesus Christus, (den) geliebten Sohn:

Entsende mir, Herr, deine heiligen Erzengel, die gegenüber deinem heiligen Opferaltar stehen, zu deinen heiligen Diensten aufgestellt, Gabriël, Michaël, Raphaël, Saruël, Raguël, Nuriël, Anaël, und sie sollen mir Weggenossen sein an diesem heutigen Tage in allen Stunden des Tages und der Nacht, mir spendend Siege, Gunst, Taterfolg gegen den N. N., Glück gegenüber allen Menschen, kleinen und grossen, mit denen ich zusammenkomme an diesem heutigen Tage, in allen Stunden des Tages und der Nacht, weil ich vor mir habe Jesus Christus als meinen Führer und meinen Weggenossen, hinter mir Jao Sabaoth Ado[nai, zu meiner Rechten und [meiner Linken den Gott Ab[rahams, Isaaks, Jakobs,] vor meinem Angesicht und (auf) meinem Herzen (?) G[abriël, Michaël, Raphaël, Saruël, [Raguël,] Nuriël, Anaël. [Beschützet]

mich vor jedem D[aemon, er sei mä[nnlich oder weiblich,] und vor jed[em hinterlistigen Anschlag] und vor [je]dem Nam[en], weil ich beschattet werde unter den Flügeln der Cherubim. — Jesus Christus, du (?) König aller Aeo[nen, Allherrscher, unaussprechlich Großer, Schöpfer, Ernährer, Gebieter, Allherrscher, gutes Kind, wohlgesinnter Sohn, mir nie beseufzter u. unaussprechlich großer Name, wahres (?) in Wahrheit unsichtbares Urbild für die Ewigkeiten der Ewigkeiten! Amen.



Mit den Heiligen gedenke meiner (?)! Bete auch für mich! Ich (bin) Besa (?)

Δωραι

Kommentar:

Z. 1: ἐπι]καλοῦμαί σε, θεέ: Sicher ergänzt von W(essely); vgl. Pap. Kairo 10.263 (christl.-gnost. Heilgebet gegen Krankheit) bei Pr(eisendanz, Pap. Graec. mag., Leipzig I (1928), II (1931) II p. 200 No 13: ἐπικαλοῦμαί σε θεὸν τῶν οὐρανῶν etc., ferner ib. II p. 114, 116, 118, 129, 119, 130, 132. — παντο[κρα]τωρ: Hier Beiname Gott Vaters wie im demot. mag. Pap. (edd. Griffith-Thompson, London 1904) XII 9/11 verso (vgl. Arch. Or. 1935, p. 118) Beiname des Iao Sabahu (dh. Sabaoth) Horyon, der dort auch αὐτοκράτωρ heißt, ferner Beiname des höchsten (gnostischen) Gottes, des Schöpfers, Erhalters u. Beherrschers der Aione (Pap. Leid. J, Z. 251) u. des Helios, der aber »der Gott über den Himmeln ist,« der »aus dem 7. Himmel« dem Zauberer Gunst bescheren soll (Pap. Berol. II, Z. 19/20), in Z. 44/45 unseres Papyrus Beiname Christi, wie auch sonst sehr oft. In den Zauberpapyri tritt aber Pantokrator auch als Epitheton von Heidengöttern auf, vgl. z. B. Pap. Lond. 121, Z. 670 : Hermes, ib. Z. 963 u. demot. mag. Pap. (Pr. II p. 132): Seth-Typhon. — Z. 2/4: τῶν ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ κυριότητος: Hier verwies schon W auf Luc. XII 11 (συναγωγὰς καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας), Tit. III 1 (ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις ὑποτάσσεσθαι) u. auf den Pap. Paris., Z. 1193: διαφύλαξόν με τόνδε ἀπὸ πάσης ὑπεροχῆς ἐξουσίας καὶ πάσης ὕβρεως (Pr. I p. 112); indeß in unserem Pap. sind diese »Reiche, Herrschaften und Herrlichkeiten« im gnostischen Sinne aufzufassen wie in zwei koptischen Zauberpapyri bei Kr(opp, Ausgew. kopt. Zaubertexte, Bruxelles 1931, II p. 235 u. 152): »Die Herrschaften (αρχαι) und die Mächte (ἐξουσιαι) und die Kräfte und die Throne segnen und preisen den, der da sitzt auf den Cherubim«, bzw. »Davithe, du bist der Urvater, du bläst die goldene Trompete des Vaters... daß alle sich versammeln, seien es Herrschaften (ἀρχη), seien es Engel, seien es Erzengel.« — Z. 4/5: καὶ ὑπεράνω παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου, Pap. ονομαζομενω: Auch dieser Passus soll die alles überragende und übertreffende Gewalt Gott Vaters als des παντοκράτωρ anschaulich machen, denn er sitzt ja über jeder Wesenheit und Individualität, die überhaupt benannt werden kann (denn alles, was benannt werden kann, existiert); ὄνομα ist hier nämlich nicht nur »der Name«, sondern auch der mit dem Namen Benannte selbst, wofür die Zauberpapyri zahlreiche Belege bieten, vgl. z. B: Pap. Leid. J, col. VI, Z. 32 (vgl. Arch. Or. III p. 340): Der höchste Schöpfergott wird geradezu »der große und heilige und gegen alle [starke] Namen« genannt, im Pap. Paris. Z. 1191 ff (Pr. I p. 112) sagt der Zauberer zum höchsten Aion und Weltschöpfer und -Erhalter: »Du bist der heilige und starke Name, der von allen Engeln geheiligt ist, «im Pap. Osloens. 1 (Pr. II p. 168) preist er »die heiligen und ruhmreichen Namen (der Angerufenen), die im Himmel sind,« wie auch im demot. mag. Pap. IX 13 (vgl. Arch. Or. 1935, p. 94) Hor als »der große Name« angerufen wird, »der im Himmel ist,« und im Pap. Paris., Z. 1022 »der

Name (des höchsten Gottes, des Großnamigen) Felsen zerschmettert und die Namen der Götter bewegt« (vgl. Arch. Or. III p. 147/8), weshalb der Zauberer »den Namen (des Angerufenen, nicht aber ihn selbst) anruft, den größten unter den Göttern« (Pap. Leid. W, Z. 872/3, Pr. II p, 126) oder betet: »Ihr heiligen Namen des Gottes erhöret mich!« (Pap. Leid. J, col. IV, Z. 133), auch soll dann ebendort der Agathos Daimon »mit dem Namen des Gottes« zu dem N. N. gehen und ihm den Befehl des Zauberers ausrichten. Andererseits betet der Zauberer im Pap. Lond. 121, Z. 497 u. 501: »Bewahret mich, ihr großen und bewundernswerten Namen des Gottes!« oder er rühmt sich (Pap. Leid. J, col. IV Z. 111): »Ich habe den heiligen Namen, der über dem Himmel ist.« — Z. 5/7: καθημενου (l. καθήμενε) ἐπάνω Χαιρουβίν, ἔμπροσθεν αὐτοῦ: Das unmittelbar vorausgehende ονομαζομενου, statt dessen der Schreiber fehlerhaft ὀνομαζομένω schrieb, veranlaßte die falsche Schreibung καθημενου statt des Vokativs καθήμενε; diese falsche Schreibung ist zugleich auch ein Fingerzeig dafür, daß das vorausgehende ὀνομαζομένω (l. -ου) beizubehalten und nicht mit W in ὀνομαζόμενε abzuändern ist. Zu dem »Gott (Jahve, bezw. dem Urgott oder Gott Vater) über den Cherubim« gibt es nicht wenige Parallelen aus jüdischen, jüdisch gefärbten, christlichen und gnostischen Zaubertexten; so sagt im Pap. Leid. W, col. VIII Z. 23 ff. u. col. VI Z. 42 ff. (vgl. Arch. Or. III p. 347) der Zauberer von sich: »Ich bin der über den zwei Cherubin,« also genau wie in unserem Papyrus. Meist aber »sitzt« Gott »auf den Cherubim« (Kropp II p. 81, 10), bzw. »auf den Lichtcherubim« oder »auf den beiden Lichtcherubim« (ib. p. 89, 90), wie auch eine Fluchtafel aus Karthago (N° 241, Z. 24/7, p. 323 Audoll., vgl. Arch. Or. III p. 339) »den Gott über dem Himmel« anruft, »der auf den Cherubim sitzt«. Es heißt aber auch »Gott sitzt auf den Cherubim und den Seraphim« (Kropp II p. 163) oder er »sitzt auf den Cherubim, während die Seraphim ihn umgeben« (ib. II p. 235), einmal aber »sitzt er mitten zwischen den beiden Cherubim und Seraphim« (Pap. Oxy der Soc. Ital zu Florenz bei Pr. II p. 161) und ein anderesmal »stehen die Cherubim und die Seraphim vor ihm« (Kropp, II p. 109). An die Stelle des Sitzens auf oder über den Cherubim tritt aber auch das Getragenwerden durch sie, denn ein kopt. Amulet (ed. Wessely »Führer,« p. 125, Pr. II p. 181) besagt: »(Komm uns zu Hilfe) nebst allen deinen Kräften, die vor dir herziehen, den die Cherubim tragen, den Vater Pantokrator, der im Himmel ist(?),« weshalb der griech. Pap. Lond. 121, Z. 265/66 (vgl. Arch. Or. III p. 346) Gott nennt, »der auf dem Cherubin (sic) sitzt, der ihm seinen Thron trägt.« Alle diese Stellen gehen auf das AT zurück (vgl. 2 Kge 19, 15: Κύριε, ὁ θεὸς Ἰσραήλ, ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβίμ; Jes. 37, 16: Κύριος Σαβαώθ, ὁ θεὸς Ἰσραήλ, ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβίμ; Psalm 79 (80) 2: ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβίμ), wobei an die beiden Cherubimfiguren zu erinnern ist, die im Stiftszelte des Moses und später im Tempel Salomos die Bundeslade mit ihren Flügeln schützten (Exod. 37, 7/9: σκιάζοντα ταῖς πτέρυξιν αὐτῶν ἐπὶ τὸ

ἱλαστήριον, vgl. 1 Kge 6, 23/24 u. 2 Chron. 3, 10/13). Da sie so die Träger der Gottheit auf der Bundeslade waren, heißt es 1 Sa 4, 4: ἡ κιβωτὸς κυρίου, καθημένου Χερουβίμ und 2 Sa 6, 2: ἡ κιβωτὸς τοῦ θεοῦ, ἐφ' ἣν ἐπεκλήθη τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου τῶν δυνάμεων, καθημένου ἐπὶ τῶν Χερουβὶμ ἐπ' αὐτῆς. Daher erhebt sich auch bei Ezech. 9, 3 »die Herrlichkeit des Gottes Israëls von den Cherubim, über denen sie war,« an anderen Stellen bei Ezechiel (10, 18; 11, 22 u. ö.) aber sind vier Cherubim vorhanden, geflügelte abenteuerliche Wesen, die »vier Tiere,« von »Rädern« begleitet, auf denen Gott daherbraust. Daher besagt ein kopt. Amulet (ed. Wessely »Führer,« 125, Pr. II p. 181): »Du sollst fliegen [—] nach Art der Vögel des Himmels, du sollst voraufziehen nach Art des Windes ...!« und andere kopt. Zaubertexte lassen daher Gott »auf dem, bezw. auf den, auch auf den sieben Wagen der Cherubim, der Lichtcherubim, bezw. der Cherubim und Seraphim sitzen« (Kropp II p. 232, 230, 241). Ein christlich-gnostischer Zauber (ib. II p. 173) nennt endlich die Cherubim und Seraphim, »die ihr stehet unter dem Haupte Christi« und im Pap. Lond. 121, Z. 633/34 (vgl. Arch. Or, III p. 346) sitzt die ἄρκτος, dh. die Gottheit des Bärengestirns, also jedenfalls Seth-Typhon (vgl. Arch. Or. III p. 137/8), über den Cherubin (ἐπὶ τὰ Χερουβίν), während der demot. mag. Pap. (XIV 29, vgl. Arch. Or. 1935, p. 115) den Nabryšot als »Cherub der Amente« (dh. der Totenwelt) nennt. — In unserem Texte macht der Zusatz in Z. 6/7 ἔμπροσθεν αὐτοῦ Schwierigkeiten: Denn wenn der Pantokrator oben auf den Cherubim sitzt, wie können sie dann gleichzeitig »vor seinem Angesicht« sein? Ich glaube, daß dieser Zusatz aus einer Phrase stammt, die wir oft bezüglich der Engel, Erzengel und Geister lesen, die zu Gottes Diensten »vor seinem Angesichte« stehen oder aufgestellt sind (vgl. Z. 13/14). — Z. 8: διὰ τοῦ κυρίω (l. κυρίου) ἡμῶν ιηυ, χρ[η]υ (l. Ἰησοῦ Χριστοῦ), ἀγαπημένου (l. ἠγαπημένου) παιτός (l. παιδός): Hiezu verwies bereits W (Patr. Or. 4, p. 192) auf Matth. III 17; XII 18; XVII 5; IX 7; Luc. III 21; IX 32; XX 13; Petr. II 1, 17. — Z. 10/16: Die ἄγγελοι und ἀρχάγγελοι: Über ihre Rolle im synkretistischen Zauber der Spätzeit habe ich im »Offenbarungszauber« I (1921), § 135 ff und in vorliegendem Archiv (III p. 345/6) geschrieben. Dafür, daß sie in unserem Papyrus (Z. 11/14) vor dem Altar Gottes stehen, bot die Apokalypse Joh. (5, 11; 1, 4; 4, 5; 8, 2) Anhaltspunkte, die viele Zehntausende von Zehntausenden und Tausende von Tausenden Engel rings um den Thron Gottes, bezw. die sieben Geister (dh. die Schutzengel der sieben Gemeinden) vor Gottes Thron, bezw. vor seinem Angesicht nennt, weshalb auch ein christl. Zauber gegen Fieber (Pap. Rainer bei Pr. II p. 199) die ἁγίους ἀγγέλους erwähnt, τοὺς [ἑσ]τῶτας ἐνώπιον τῆ[ς δεσποίνης ἡμῶν], ein kopt. christl. Zauber (Kropp II p. 173) besagt, »Ihr Geschöpfe, nämlich ihr Erzengel, Michaël, Gabriel, Raphaël, Uriël, Sedekiël, Anaël, Satel und Azaël, die dastehen im Angesichte dessen, der in den Himmeln wohnt, die sieben erhörungswürdigen Namen«, und der Pap. Paris., Z. 1205: αἱ μυριάδες τῶν ἀγγέλων παρεστήκασι (σοι), dh. dem Iahweh

zu Jerusalem (vgl. Arch. Or. III p. 152). Bei Kropp (II p. 239) umgeben die sieben Engel den Thron des Vaters und des Sohnes, oder (p. 105) sie stehen rechts vom Arm des Vaters, bereit, alle seine Wünsche zu erfüllen, oder (p. 69) sie sind innerhalb des Vorhangs vor Christus und seinem guten Vater und seinem heiligen Geiste, während in einem christl. Abwehrzauber von Kairo (10.263 bei Pr. II p. 201) Christus zu seiner Linken 10.000 Engel hat und 10.000 zu seiner Rechten, die da einstimmig dreimal rufen: »Heilig, heilig ist der König der Welt« (vgl. Pap. Janda 14; ib. p. 200). Ebenso ist es auch in einem christl. Zauber gegen Fieber (Pap. Rainer bei Pr. II p. 198) der Gott Israëls, ὃν οἱ ἄγγελοι εὐλογοῦσι, und der Pap. Berol I Z. 163 ff ruft den »heiligen Gott« an, »der unter Heiligen der Ruhe pflegt, an dessen Seite immerdar die rühmenden Geister stehen, ... der einen starken Namen hat, der von allen Engeln geheiligt wird, ... der mächtige Dekane und Erzengel schuf und neben dem unzählige Tausende von Engeln stehen« (vgl. Arch. Or. III p. 153). Denn die Engel sind im AT Gottes Boten (wie schon die Bezeichnung: מַלְאָךְ besagt) und Diener, z. B. Psalm 102 (103) 20: εὐλογεῖτε τὸν κύριον πάντες ἄγγελοι αὐτοῦ, δυνατοὶ ἰσχύϊ, ποιοῦντες τὸν λόγον αὐτοῦ; ib. 21: εὐλογεῖτε τὸν κύριον πᾶσαι αἱ δυνάμεις αὐτοῦ, λειτουργοὶ αὐτοῦ, ποιοῦντες τὰ θελήματα αὐτοῦ, ferner Hebr. 1, 14: οὐχὶ πάντες (sc. οἱ ἄγγελοι) εἰσὶν λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα; Daher auch in der Apokal. Joh. 5, 6: τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ ἀπεσταλμένα εἰς πᾶσαν τὴν γῆν, wie auch bei Dan. 4, 10. 14. 20 ein Engel als Bote Gottes Befehle überbringt, und bei Kropp (II p. 144) der christl. Zauberer betet: »Ich beschwöre euch bei den sieben Diensten (λειτουργια) der Engelschaft (ἀγγελικη), daß ihr heute zu mir kommt!« Daraus erklärt es sich, daß ein christl. Amulet gegen Fieber (Pap. Oxy 1151 bei Pr. II p. 193) die ἔνδοξοι ἀρχάγγελοι anruft, ein Pap. Osloens. (I col. II Z. 42/44) Iao Sabaoth Adonai Eloi Abrasax als κύριοι ἄγγελοι des ἀκέφαλος (dh. des Seth) preist und sogar im demot. mag. Pap. (X 25) der Zauberer Rašt, die Herrin der Geister, bittet, ihm den Urhimmel(?) zu öffnen und ihn die Engel verehren zu lassen (vgl. Arch. Or. 1935, p. 114), ja daß die Erzengel Michaël, Suriël, Gabriël und Raphaël mit Iao [S]abaoth Adonai Abrasax geradezu als Götter angerufen werden (Pap. Mim., Z. 149 ff, Pr. I p. 38 vgl. Arch. Or. III p. 345). Wie Gott dem Iohannes seinen Engel sandte, um ihm die Apokalypse zu bringen (Apok. Ioh. 1, 1), so bittet auch der christlich-koptische Zauberer bei Kropp (II p. 114) Gott, ihm heute seine sieben heiligen Erzengel zu senden, oder auch Jesum Christum und die sieben Erzengel (ib. II p. 59, 90), die der Zauberer im Pap. Osloens. I col. VI, Z. 171 ff geradezu als Schutzengel anruft, namentlich Michaël, Raphaël und Suriël (vgl. Arch. Or. III p. 345). Denn sie waren streitbar, wie sie schon in der Apokalypse Joh. (12, 7) gegen den Drachen und seine Engel kämpften und nach dem Pap. Osloens. I, Z. 298 ff verso sich die Himmel öffneten und die Engel Gottes herabstiegen und die Fünfstadt Sodoma und Gomorrha, Adama, Sebuie und Segor vernichteten und das Weib,

das die Stimme (nicht?) hörte, wurde zur Salzsäule. Daher sollen bei Kropp (II p. 236) die sieben Erzengel, die vor Gott stehen, die Widersacher des Zauberers mit dem feurigen Schwerte schlagen, deshalb werden in zwei christlichen Zaubergebeten (Pr. II p. 203/04, N° 15 a, b) die ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι zum Schutz des Zauberers gegen bestimmte Gegner angerufen und deshalb wendet sich ein Unterjochungszauber an die sieben Erzengel (Pap. Lond. 124, Z. 37 ff, vgl. OZ I § 153, 694 u. Arch. Or. III p. 336, 345), wie ja auch unser Papyrus derselben Klasse von Zaubergebeten angehört. Listen von Engel- bezw. Erzengelnamen und zwar von vier, sieben und mehr bieten die griechischen Zauberpapyri oft genug (vgl. Arch. Or. III p. 345/6), ebenso auch die koptischen Texte, so bei Kropp (II p. 191) der gnostische Traktat Rossi's sogar 24 Erzengelnamen. Dabei stimmen diese Listen nur dadurch miteinander überein, daß sie gewöhnlich Michaël, Gabriël und Raphaël nennen und zwar *Michaël* sonst fast stets an erster Stelle (vgl. z. B. den Pap. Osloens. I bei Pr. II p. 168), denn er ist der ἀρχάγγελος κατ' ἐξοχήν (vgl. Pap. Lond. 121, Z. 255 ff), der Erzengel der Engel (Pap. Paris. Z. 2356/7), der große Erzfeldherr des Iao Sabaoth Adonai (Pap. Leid. W, col. XXI Z. 13 ff), der Größte und Aetherische, der »Helfer des Sonnengottes« (Pap. Mim. Z. 214), »der die himmlische Welt hält« (Pap. Berol. I Z. 300/01); in heidnischen Zaubertexten wird er mit Osiris und Osiris Chentechtha angerufen (Pap. Lond. 121, Z. 255 ff) oder mit Usiris, Iao Sabaoth Adonai, Lailam (ib. Z. 974 ff) oder neben Osiris, Iao Sabaoth (Sabaho) Adonai, Iauiu, Sabaël und Anubis (Demot. mag. Pap. col. XX 6/7, vgl. Arch. Or. 1935, p. 117). *Gabriël* ist der »Erstengel« und erscheint mit Iao, Michaël, Abrasax, Pakerbeth (dh. Seth), dem Herrn des Kosmos, und mit dem Aion und Eloi zusammen beschworen (Pap. Berol. I Z. 301/02, vgl. Arch. Or. III p. 346); *Raphaël* ist »der Beherrscher der himmlischen Welt« (Pap., Mim., Z. 212, vgl. Arch. Or. III p. 346) und *Anaël* »die χάρις θεοῦ« (Pap. Heidelberg. 1359 bei Pr. II, p. 203). — Z. 15/16: καὶ συνοδοιπορείτωσάν μοι, vgl. Z. 27/28: ἔχω ἔμπροσθέν μου Ἰησοῦν Χριστὸν συνοδηγοῦντά μου καὶ συνοδοιποροῦντά μοι: Hiezu vgl. Mal. 3, 1 und Marc. 1, 2: Ἰδοὺ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου, bezw. ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου. — Z. 21/23. πρὸς πάντας ἀνθρώπους, μικροὺς καὶ μεγάλους: Um die Gesamtheit aller Menschen auszudrücken, gebraucht auch die Apokal. Ioh. 11, 18; 13, 16; 19, 18 und 20, 12 τοῖς μικροῖς καὶ μεγάλοις und ebenso bittet der Zauberer im Pap. Oxy. der Soc. Ital. in Florenz (Pr. II p. 161) um Macht, Sieg und Stärke allen gegenüber, kleinen und großen Männern (ἔμπροσθεν πάντων, ἀνδρῶν μικρῶν καὶ μεγάλων). — Z. 26—35: ὅτι ἔχω ἔμπροσθέν μου Ἰησοῦν Χριστόν... ὀπίσω μου Ἰάω Σαβαώθ Ἀδωναί, ἐκ δεξιῶν καὶ ἀριστερῶν τὸν θεὸν Αβραάμ Ἰσαακ, Ἰακώβ, ἐπὶ τοῦ προσώπου μου καὶ τῆς καρδίας (?) μου Γαβριὴλ κτλ.: Sehr unsicher ist hier (Z. 33) die Lesung καρδιας; deutlich erscheint mir das κ (Ricci allerdings las ν), ferner dahinter αρ (vgl. Z. 10: αρχαγγελους). Was darauf

folgt, möchte man zunächst als . . ⲏ ⲥ lesen, doch glaube ich vor dem scheinbaren ⲏ schattenhaft die über die obere Schriftlänge verlängerte Hasta eines J zu erkennen, so daß man ⲕⲁⲣ . ⲓ . ⲥ erhält, was dann nur zu ⲕⲁⲣⲇⲓⲁⲥ zu ergänzen wäre. Gegen ⲕⲉⲫⲁⲗⲏⲥ, das auch denkbar wäre, spricht die vorausgehende Erwähnung des πρόσωπον, das ja auch zur κεφαλή gehört, für καρδίας dagegen die Parallele bei Kropp (II p. 91): »Möge Anaël auf meinem Herzen bleiben!« — Daß Götter sich schützend um irgendjemanden aufstellen, um ihn nach allen Seiten hin vor Nachstellungen zu bewahren, ist uralt heidnische Auffassung: Kropp (II p. 77, 1) verweist auf den Pyramidentext 396, wo es von dem toten König heißt: »Seine Ka's sind hinter ihm, seine Hemsut sind vor ihm, seine Götter sind über ihm, seine Uraeusschlange ist an seinem Scheitel, seine Seschmutschlange ist an seiner Stirne . . . seine Macht ist sein (Zauber-) Schutz;« ferner auf den demot. mag. Pap. (col. IX 19/20): »Horus ist vor mir, Isis hinter mir, Nephthys ist wie mein Diadem« (vgl. Arch. Or. 1935, p. 96). Derselbe Pap. bietet aber noch folgende hierher gehörige Stellen: »(Der tote) Osiris ward auf seinem Papyrusboot Techen gefunden, während Isis zu seinen Häupten war, Nephthys hinter ihm und zu seinen Füßen die männlichen und weiblichen Gottheiten« (col. VI 31 ff); ferner (col. IX 34): »Zwei Falken wachen über Isis und Osiris.« Auch auf die Metternichstele (9 ff, vgl. Erman, Rel.[2] p. 169/70) ist zu verweisen (Zauber gegen Krokodile und andere Wassertiere): »Osiris ist im Wasser und das Horusauge ist bei ihm, der große Käfer breitet sich über ihn . . . der im Wasser liegt, kommt heil hervor, wer sich dem Wasser naht, der naht dem Horusauge. Zurück, ihr Wassertiere! . . . Erhebt euer Gesicht nicht, ihr Wassertiere, wenn Osiris bei euch vorbeikommt! . . . O ihr Wasserbewohner, euer Mund wird von Re verschlossen, euere Kehle wird von Sechmet verstopft, euere Zunge wird von Thoth abgeschnitten, euer Auge wird von dem Gott des Zaubers geblendet. Das sind die vier Götter, die den Osiris schützen, das sind die, die den, der im Wasser liegt, schützen, alle Menschen und alle Tiere, die im Wasser liegen, heute!« Auch besitzt das Berliner aegypt. Museum eine kleine Statuengruppe (N° 13.778, Abb. bei Erman, a. a. O. p. 40), die die Isis vorstellt, wie sie, hinter dem einbalsamierten Osiris stehend, ihn mit ihren Flügeln beschützt (vgl. Z. 39/41 unseres Pap.). Paralleles gab es auch in Babylonien, denn Kropp (a a. O.) zitiert den Prozessionshymnus an Ninkarrak (Kari N° 15.16 bei Meissner, Bab. u. Ass. II 170), wo »Damu hinter ihr geht, Ellil zu ihrer Rechten, Nunnamnir zu ihrer Linken. Ihr Emblem, wie ein Himmelslicht, wandelt vor ihr. Šumax geht vor ihr!« Unter den koptischen Texten bei Kropp bieten eine Parallele London MS. Or. 6796 v und r (II p. 90/91, 139 Kr): »Ihr, alle Engel des Herrn, stehet mir heute bei: Möge Michaël mir zur Rechten stehen, möge Gabriël mir zur Linken stehen, möge Uriël vor mir her die Trompete blasen, möge Raphaël mir den Kranz aufs Haupt setzen, möge Uriël (sic) meinem Gesichte Gnade geben, möge Anaël auf

meinem Herzen bleiben, möge Saraphaël mich in seinen Schutz nehmen! ... Iao Sabaoth sei auf meinem Haupte, Adonai [Eloi] auf meinem Herzen!« Auch auf ein christl. Amulet gegen jedes Unheil (Pap. 1176 des Brit. Mus. bei Pr. II, p. 194) kann noch hingewiesen werden, wo der Zauberer sagt: »Angetan habe ich den eingeborenen Sohn (περιβέβλημαι τὸν υἱὸν μονογενῆ)!« Über *Iao* (dh. Iahwe, das Tetragramm) *Sabaoth Adonai* als Zaubergott namentlich in der heidnischen Magie vgl. meinen OZ I (siehe Index s. v. Iahweh) und das Arch. Or. III p. 336 ff und 1935, p. 117/8, über *den Gott Abrahams, Isaaks und Iakobs* ib. III p. 338. Im heidnischen Pap. Oxy. der Soc. Ital. zu Florenz (Pr. II p. 161) sagt der Zauberer: »Ich beschwöre euch alle bei dem Gotte Abrahams und Isaks und Iakobs,« der bei Kropp (II p. 165) als Vater Jesu angerufen wird. In unserem Papyrus ist es auffällig, das Iao Sabaoth Adonai und der Gott der drei Patriarchen, die nach der orthodoxen Lehre doch mit einander identisch waren, hinter einander wie zwei von einander verschiedene Persönlichkeiten angeführt werden. — Z. 35/37: [φυλάξατέ] με ἀπὸ παντὸς δ[αίμονος] ἀρσε[νικοῦ ἢ θηλικοῦ]: Ergänzungen gesichert, vgl. z. B. Pap. Mus. Caire (christl. Amulet gegen böse Geister) bei Pr. II, p. 202: παραφύλαξόν με ἀπὸ παντὸς πονηροῦ πνεύματος, vgl. ib. p. 191 (Pap. N° 3). Ferner Kropp (II p. 179: Rossi's gnostischer Traktat): »Vertreibe alle bösen und unreinen Geister (πνεῦμα), seien sie männlich, seien sie weiblich!;« ib. p. 204: »Vertreibe von ihnen ... jeglichen Daemon, sei es ein männlicher Daemon, sei es ein weiblicher Daemon!« (ebenso ib. p. 59), weiter ib. p. 189: »Möge mein Leib gereinigt werden von jedem unreinen Geist, sei es der Geist eines männlichen Daemons, sei es der Geist eines weiblichen Daemons!« und endlich ib. p. 115: »Du sollst von ihm (dem Kranken oder Besessenen) nehmen ... alle männlichen Götter und alle weiblichen Götter ...!« Auch ein Liebeszauber (Pap. des Mus. d' Alexandrie, Pr. II p. 134) ist beizuziehen, da er die Allgemeinheit der Menschen durch ἦτε ἄρσενες ἦτε θήλια, ἦτε μειχροὶ ἦτε μεγάλοι (vgl. o. Z. 22/3) ausdrückt. Der Pap. Leid. W, Z. 745 (Pr. II p. 121) aber nennt nebeneinander δαίμονες und δαιμόνισσαι. Über Daemoninnen, namentlich der Semiten, vgl. meinen OZ I. — Z. 39: καὶ ἀπὸ παντὸς ὀνόματος: Über ὄνομα als eine Individualität vgl. o. zu Z. 4/5. — Z. 39/41: ὅτι σκιάζομαι ὑπὸ τὰς πτέρυγας τῶν Χαιρουβίν: In Exod. 38 (37, 8/9) wird die Herstellung der beiden Cherubim an den beiden Enden des Hilasterions auf der Bundeslade geschildert und von den Χερουβὶμ gesagt: σκιάζοντα ταῖς πτέρυξιν αὐτῶν ἐπὶ τὸ ἱλαστήριον, wie es auch 1 Chron. 28, 18 heißt: τὸ παράδειγμα τοῦ ἅρματος τῶν Χερουβὶμ τῶν διαπεπετασμένων ταῖς πτέρυξι καὶ σκιαζόντων ἐπὶ τῆς κιβωτοῦ διαθήκης κυρίου. Schon Wessely (Patr. Or. IV p. 192) verwies bezüglich der *Flügel der Cherubim* (vgl. z. B. noch Psalm 18, 11) auf den Pap. Paris., Z. 3061 (jüdischer Exorzismus) bei Pr. I p. 172, wo es heißt: »Gott lobpreisen die Himmel der Himmel und die Flügel (τὰ πτερυγώματα) des (sic) Cherubin ... und jede himmlische Macht von Engeln und Erzengeln.« — Z. 42: βασιλεὺς τῶν αἰώνων

πάντων: Der Pap. hat ganz deutlich ϋⲃⲁⲥⲓⲗⲉⲩⲥ; da sich sonst nie in unserem Pap. Punkte über Vokalen oder überhaupt Buchstaben finden, möchte ich in den beiden Punkten über dem υ ein Tilgungszeichen sehen, durch das der Librarius seinen Schreibfehler berichtigen wollte; dann steht aber βασιλεὺς statt des Vokativs βασιλεῦ, vgl. παντοκράτωρ statt παντοκράτορ, aber richtig κτίστα, τροφεῦ, δέσποτα, dagegen wieder υἱός. Christus als König aller Aeone ist gnostisch (vgl. o. Anm. zu Z. 2/4 über die gnostischem ἀρχαί, ἐξουσίαι und κυριότητες), wie er auch in Rossi's gnostischem Papyrus (Kropp II p. 176) angerufen wird als »Erstgeborener aller Geschöpfe und aller Aeone,« gleich darauf aber als der, »der über allen Aeonen ist.« Über die Aeone im synkretistischen Zauber vgl. das Arch. Or. III p. 151/52. — Z. 45: εὔπαις: Dieses Adiectiv, das sonst den mit guten Kindern gesegneten Vater bedeutet, kann sich hier nur auf Christus als »guten Sohn« (vgl. o. Z. 8: ἠγαπημένου παιδός) beziehen, wie er unmittelbar danach υἱὸς εὐνοῶν genannt wird. — Z. 48: ειτος (l. εἶδος) ἀόρατον: εἶδος (gleich τύπος), »das Urbild,« ist wieder gnostisch: Christus erscheint hier als der wiedergeborene pneumatische Urmensch der Ophiten. Zu ἀόρατος vgl. Kropp (II p. 150): »Jesus, Heiliger, heiliger Paraklet, heiliger Unsichtbarer (ἀόρατος), heiliger Bräutigam, heiliger Pantokrator!« — Z. 48/49: εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων: Vgl. z. B. Apok. Joh. 7. 12. — Z. 50/53: Die Übersetzung ist problematisch: ϩⲓⲣⲛ ⲧⲟⲓⲥ ϩⲁⲅⲓⲟⲓⲥ kann »mit den Heiligen« heißen, doch würde ein Kopte ϩⲓⲣⲛ ⲛϩⲁⲅⲓⲟⲥ geschrieben haben, während ϩⲓⲣⲛ ⲧⲟⲓⲥ ϩⲁⲅⲓⲟⲓⲥ (Artikel und Nomen flektiert, ersterer in rein griechischer Form, letzteres, obwohl, als griech. Lehnwort, im Koptischen indeklinabel, hier gebogen!) genau griechischem σὺν τοῖς ἁγίοις entspricht. ⲁⲣⲓⲡⲁⲙⲉⲩ kann als »Mache (ⲁⲣⲓ) mein (ⲡⲁ) Gedenken« (ⲙⲉⲩ) nur dann als »Gedenke meiner« aufgefaßt werden, wenn man mit Prof. Dr. F. Lexa annimmt, daß der Librarius ⲙⲉⲩ statt ⲙⲉⲉⲩⲉ schrieb. ϩⲱϣ heißt zwar »Bedrängnis« und ⲉϫⲟⲉⲓ (l. ⲉϫⲟⲓ) »über mir,« so daß man übersetzen möchte: »(Denn) Bedrängnis (ist) über mir!,« aber das ⲛⲗ (oder ⲙⲗ?) hinter ϩⲱϣ ist nicht koptisch. ⲁⲅⲓⲟⲥ ⲃⲏⲥ[ⲁ?] kann der Vokativ »Heiliger Besa« sein, aber man würde ϩⲁⲅⲓⲟⲥ erwarten wie in Z. 50. ⲇⲱⲣⲁⲓ endlich ist ganz undeutbar. Herr Dr. W. E. Crum (Bath) hatte die Güte auf eine Anfrage Folgendes vorzuschlagen: ϩⲓⲣⲏ(ⲛⲏ)ⲧⲟⲓⲥ ϩⲁⲅⲓⲟⲓⲥ. ⲁⲣⲓⲡⲁⲙⲉⲩ(ⲉ), ϩⲱ ϣ(ⲗ)ⲏⲗ ⲉϫⲱⲉⲓ (=ⲉϫⲟⲓ), ⲁⲛⲟⲕ ⲃⲏⲥ ⲇⲱⲣⲁⲓ, dh.: Friede (εἰρήνη) den Heiligen! Gedenke meiner, auch bete für mich! Ich Bes Dorai!« Indeß konnte Herr Dr. Crum nur eine stark verkleinerte Photographie einsehen. Das Original aber zeigt ganz deutlich ϩⲓⲣⲛ, das also doch nur die kopt. Praeposition sein kann. Statt ϣⲏⲗ vielleicht ϣ(ⲗ)ⲏⲗ, »bete« zu lesen, hatte ich schon im Gespräch mit Herrn Kollegen Lexa vermutet. ⲇⲱⲣⲁⲓ erklärte auch Herr Crum als undeutbar. Ist obige Übersetzung richtig, so wäre unser Zaubergebet von einem Besa

geschrieben, der sich offenbar durch den Zusatz ⲁⲱⲣⲁⲓ von seinen Namensbrüdern unterscheiden wollte, auf daß das Gebet Christi, dh. die Fürbitte Christi als Mittlers für ihn bei Gott zusammen mit den Heiligen, nur ihm und keinem andern Besa zukomme. Ähnlich pflegten auch die heidnischen Zauberer bei derartigen Bitten in ihren Zaubersprüchen immer ihren Namen samt dem ihrer Mutter einzusetzen.

PARERGA BABYLONICA XVII.

Von

M. San Nicolò.

XVII. Ein Mühlenbannrecht des Tempels Eanna in neubabylonischer Zeit.

Die unter den neubabylonischen Urkunden aus Uruk so zahlreich vertretenen Verwaltungsakten des Tempels Eanna bilden auch wirtschaftsgeschichtlich ein äußerst aufschlußreiches Material, das leider bis heute noch ganz unverwertet geblieben ist. Während die um zwei Jahrtausende ältere sumerische Tempelwirtschaft, namentlich der vorsargonischen Zeit, mit ihrer eigenartigen Verbindung von Gemeinwirtschaft und Tempelhaushalt, Gegenstand eingehender Untersuchungen geworden ist,[1]) fehlt es für die sicherlich nicht minder interessante neubabylonische Periode an jeglicher Vorarbeit auf diesem Gebiete. Es wäre aber zweifellos sehr lohnend und vom Standpunkt der wirtschaftshistorischen Phänomenologie sogar von grundsätzlicher Bedeutung, aus den Verwaltungsurkunden von Eanna und aus den gleichartigen Texten der großen Tempelbezirke von Esagila in Babylon, Ezida in Barsipa, Ebarra in Sippar usw., welche in anderen Tontafelnsammlungen enthalten sind, das Wesen und die Organisation der neubabylonischen Tempelwirtschaft zu erschließen und ihr Verhältnis zu den übrigen Wirtschaftsorganismen, vor allem zu dem in der königlichen Haushaltung (*êkallu* „Palast") verkörperten Wirtschaftsgebilde des Staates, festzustellen.

Die Reichhaltigkeit des Materials würde außerdem noch Vergleiche und Gegenüberstellungen zwischen der chaldäischen und der persischen Zeit ermöglichen, aus welchen man ersehen könnte, inwieweit die allgemeinen staats- und verwaltungsrechtlichen Reformen der Achämeniden sich auch in diesem wichtigen Sektor des Wirtschaftslebens Babyloniens ausgewirkt haben. Die Beteiligung des Staates an der Tempelwirtschaft und sein Eingreifen in die Tempelverwaltung sind zwar während der ganzen neubabylonischen Periode sehr groß und weitgehend gewesen, wie das Bestehen eines eigenen Finanzamtes des Königs in den bedeutenderen Heiligtümern,[2]) die Mitwirkung königlicher Beamten und Kommissäre bei

---

[1]) Vgl. vor allem die grundlegende Arbeit von Deimel, Šumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und seiner Vorgänger (Analecta Orientalia 2, 1931) und die ältere nationalökonomische Untersuchung von A. Schneider, Die sumerische Tempelstadt (Plenge, Staatswissenschaftl. Beiträge 4, 1920).

[2]) Es ist dies das häufig erwähnte *(gân, iṣ)guppu ša šarri* „der Korb" oder „die

allen wichtigen Verwaltungsakten des Tempels, auch bei solchen rein wirtschaftlicher Natur, ja sogar im Tempelgerichtshof, klar beweisen, allein Umfang und Richtung der staatlichen Beteiligung dürften im persischen Weltreich ebenso wie die Form der Aufsicht über die Tempelverwaltung doch manche Änderung gegenüber der früheren Zeit erfahren und damit auch die wirtschaftliche Entwicklung der Tempel verschieden beeinflußt haben.

Eine Untersuchung der Wirtschaftsverhältnisse in den neubabylonischen Tempeln müßte von ihrem G r u n d b e s i t z ausgehen und zunächst die rechtliche und ökonomische Organisationsform desselben festzustellen trachten, weil diese möglicherweise der ganzen neubabylonischen Tempelwirtschaft ihr Gepräge aufgedrückt hat. In der Verwertung der riesigen, aus vielfach auch rechtlich verschiedenartigen Bodengattungen bestehenden Ländereien, welche nur zum geringen Teil im Eigenbetrieb, meistens aber durch freie Pächter oder angesiedelte Eigenleute bewirtschaftet werden, bei der Einhebung der Pacht- und sonstigen Bodenabgaben, welche nicht immer unmittelbar durch die Tempelverwaltung erfolgt, sondern oft an Unternehmer gegen ein festes jährliches Kontingent im Pachtwege vergeben wird,[1] lassen sich m. E. ebenso wie bei der Gerichtsbarkeit bestimmte g r u n d h e r r s c h a f t l i c h e E l e m e n t e wahrnehmen, welche die Stellung der Tempel im ganzen charakterisieren dürften.

Es ist im Rahmen dieser kleinen Schürfungen, welche lediglich den Zweck verfolgen, innerhalb der bereits schwer übersehbaren Menge neu-

Kassette des Königs", dem mannigfache Einnahmen zufließen und welches von eigenen Beamten verwaltet wird. Der Ausdruck bietet übrigens eine nette semasiologische Parallele zum römischen *fiscus Caesaris*.

[1]) Diese Abgabenpächter vor allem der *^{lú}ša muḫḫi sûti (ša uṭṭati* bzw. *suluppi)*, „der über die Pachtabgabe (der Gerste" bzw. „der Datteln gesetzt ist)", vertreten vielfach die Tempelverwaltung auch in ihren Verpflichtungen als Grundherrn, indem sie den Bauern das Saatgetreide und das Eisen zur Reparatur der Ackergeräte usw. beistellen. Sie haften aber auch für eine entsprechende Bebauung im ganzen Abgabebezirk und erhalten dazu vom Tempel außer den erwähnten Saat- und Metallvorräten noch eine bestimmte Anzahl von Hilfskräften an Menschen und Arbeitstieren, die sie dort einsetzen, wo sich ein Bedarf ergibt. Die Verpachtung der von den Pächtern und sonstigen Bebauern von Tempelland zu leistenden Naturalpachtzinsen und anderen Abgaben umfaßt im allgemeinen größere Gebiete, die meist auch topographisch bezeichnet werden. So gelangt z. B. in dem von S c h w e n z n e r, Archiv für Keilschriftforschung 2 (1925), S. 107 ff. eingehend erörterten Vertrag YBT. VI 11 (Duplikat VAT. 8418) aus dem Jahre 555/54 v. Chr. eine Abgabeflur von rund 7940 Hektar Ackerland neben dem dazu gehörigen mit Dattelpalmen bestandenen Boden gegen einen Jahressatz von 25.000 Kur Gerste und 10.000 Kur Datteln (zusammen also fast 25.500 hl) zur Vergebung. In TCL. XIII 182 (520/19 v. Chr.), worin das Angebot des aus den Strafakten von Eanna sattsam bekannten *širku* Gimillu (vgl. diese Ztschr. 5 [1933], S. 61ff.) von einem anderen Pachtlustigen überboten wird, ist zwar das Ausmaß des Abgabebezirkes nicht angeführt, das dem Heiligtum abzuliefernde Kontingent beträgt aber abgesehen von kleinen Nebenleistungen 10.000 Kur Gerste und 12.000 Kur Datteln jährlich.

babylonischer Rechts- und Verwaltungsurkunden den Boden hie und da aufzulockern, um der künftigen Forschung einzelne bescheidene Fingerzeige zu bieten, nicht möglich, das Problem auch nur in Umrissen aufzurollen. Ich möchte daher hier bloß eine Urkunde kurz besprechen, welche als einzige mir bekannte ihrer Art die rechtliche und wirtschaftliche Stellung der Tempel in eigenartiger Weise beleuchtet und auch rechtsvergleichend ein gewisses Interesse beanspruchen kann.

YBT. VII 186 aus dem Jahre 524/23 v. Chr. lautet:

^{Id}*nabû-mukîn-apli* ^{h}*šatammu é-an-na mâr-šú šá* ^{I}*na-di-nu*
mâr ^{I}*da-bi-bi ù* ^{Id}*sin-šarru-uṣur* ^{h}*rêš šarri* ^{h}*bêl piqitti é-an-na*
a-na ^{Id}*šamaš-erîba mâr-šú šá* ^{Id}*nabû-šâriq-napišti* ^{Id}*nabû-êreš*^{eš}
mâr-šú šá ^{I}*su-um-mu-ilu* ^{Id}*bêl-êṭir mâr-šú šá* ^{Id}*nabû-šarru-uṣur*
5 ^{I}*na-di-nu mâr-šú šá* ^{Id}*nabû-šâriq-napišti ù* ^{Id}*nabû-êreš*^{eš}
mâr-šú šá ^{I}*ba-di-ia ù* ^{h}*áš-šá-bi-e šá ina* ^{âl}*ši-in-gu*
qaq(!)-qar šá ^{d}*bêlit šá uruk*^{ki} *a-šab-bu iq-bu-ú*
um-ma qêmu ṭâbu .[.-l]u-ú[1]) *šá i-na muḫ-ḫi*
é-an-na na-as-ku a-ki-i ^{h}*áš-šá-bi-e*
10 *šá i-na âlu*^{meš} *šá* ^{d}*bêlit šá uruk*^{ki} *a-šab-bu*
qêmu it-ti ^{I}*ag-ri-ia mâr-šú*
šá ^{Id}*nabû-da-la-'* ^{h}*gugallu šá* ^{d}*bêlit šá uruk*^{ki}
ti-e-na-'[2]) ^{Id}*nabû-êreš*^{eš}
^{Id}*bêl-êṭir* ^{I}*na-din ù* ^{Id}*nabû-êreš a-na* ^{h}*šatammu u* ^{Id}*sin-šarru-uṣur*
15 *iq-bu-ú um-ma qêmu a-ki-i* ^{h}*áš-šá-bi-e šá ina âlu*^{meš}
šá ^{d}*bêlit šá uruk*^{ki} *a-šab(!)-bu it-ti* ^{I}*ag-ri-ia ni-ti-e-in*
^{h}*mu-kin-nu* (4 Zeugen und der Schreiber)
22 ^{âl}*ši-in-gu ši-i-ḫu šá* ^{d}*bêlit šá uruk*^{ki}
^{arah}*nisânu ûmu 23*^{kám} *šattu 6*^{kám} ^{I}*kám-bu-zi-ia*
šar bâbili^{ki} *šar mâtâte,*

„Nabû-mukîn-apli, der Verwaltungsdirektor von Eanna, Sohn des Nâdinu, des Nachkommen des Dabibi, und Sin-šarru-uṣur, der Haupt(mann) des Königs (und) Verwalter von Eanna, haben zu Šamaš-erîba, dem Sohne des Nabû-šâriq-napišti, Nabû-êreš, dem Sohne des Summu-ilu, Bêl-êṭir, dem Sohne des Nabû-šarru-uṣur, (5) Nâdinu, dem Sohne des Nabû-šâriq-napišti, und Nabû-êreš, dem Sohne des Badija, und (zu) den Einwohnern, die in der Ortschaft Šîngu-Qaqqar der Herrin von Uruk wohnen, folgen-

---

[1]) Die Ergänzung ist mir noch unklar. Das nicht vollständig erhaltene erste Zeichen könnte *bit-*, *saḫ-*, *mal-*, auch *kal-* usw. sein; eine Lesung *šaḫ(!)-lu-ú* „gesiebt" ist sowohl aus sachlichen Gründen, als auch wegen der Länge des Endvokals nicht wahrscheinlich.

[2]) Es folgt eine kleine Rasur, in der möglicherweise der hier fehlende Name des ersten unter den Z. 3ff. angeführten Einwohnern von Šîngu-Qaqqar, Šamaš-erîba, gestanden haben könnte.

dermaßen gesprochen: «Das Mehl, gutes, .[. .]. . , welches auf Eanna entfällt,[1]) mahlt so wie die Einwohner, (10) die in den (übrigen) Ortschaften der Herrin von Uruk wohnen, bei Agrija, dem Sohne des Nabû--dala', dem (Abgabe-)Inspektor der Herrin von Uruk!»

Nabû-êreš (I), Bêl-êṭir, Nâdinu und Nabû-êreš (II) haben zum Verwaltungsdirektor und (zu) Sin-šarru-uṣur (15) folgendermaßen gesprochen: «Das Mehl werden wir so wie die Einwohner, die in den (übrigen) Ortschaften der Herrin von Uruk wohnen, bei Agrija mahlen.»

Zeugen: (es folgen die Namen von vier Zeugen und des Schreibers).

(22) Ortschaft Šîngu-Šiḫu der Herrin von Uruk, am 23. Nisan, 6. Jahr des Kambuzija, Königs von Babylon, Königs der Länder."

Der Befehl der Tempelverwaltung, worin die Gleichstellung der Ortschaft Šîngu-Qaqqar mit den übrigen auf Tempelland von Eanna stehenden Ansiedlungen ausgesprochen wird, zeigt in unzweideutiger Weise, daß für die Bewohner derselben die Verpflichtung bestand, das Getreide in einer bestimmten, von einem „Inspektor" (^{h}*gugallu*)[2]) des Heiligtums betriebenen Mühle mahlen zu lassen. Ob die in der Urkunde erwähnten „Einwohner" (^{h}*aššâbê*) durchaus angesiedelte Eigenleute des Tempels waren, welche die Felder von Eanna gegen Abgabe bebauten, läßt sich nicht endgültig entscheiden, weil der Ausdruck eine weite Bedeutung hat,[3]) es dürfte aber trotz des gewiß grundherrschaftlichen Charakters der „Ortschaften (*âlu*^{meš}) der Herrin von Uruk" (Z. 10 und 15 f.) nicht gut anzunehmen sein.

Das hier bezeugte Mahlmonopol des Tempels ist insoweit kein vollständiges gewesen, als es bloß gewisse Vorräte und Mehlsorten umfaßt hat; höchstwahrscheinlich ist die Herstellung von grobem, im Haushalt auf kleinen Handmühlen bereitetem Mehl[4]) vom Zwangsrecht nicht betroffen worden. Es ist aber jedenfalls klar, daß der *gugallu* Agrija nicht

---

[1]) Die Bedeutung von *nasâku* ist in diesem Zusammenhang noch unklar; vgl. z. B. YBT. III 33, 5 f. (Ebeling, Neubabylonische Briefe Nr. 33). Da wir weiter nicht wissen, ob das schadhafte Wort in Z. 8 ein Haupt- oder Eigenschaftswort ist, bleibt das Subjekt der Verbalform unbestimmt; wir haben sie auf *qêmu* bezogen.

[2]) Der ^{h}*gugallu* (geschr. *GÚ.GAL*) wird in den Verpflichtungsscheinen aus Pachtverträgen sehr oft erwähnt. Er hebt von dem gegen *imittu* (Pachtauflage, im Gegensatz zu *sûtu*) verpachteten Land (meistens Grundstücken mit Dattelpalmen) eine gleichnamige, an sich staatliche Nebenabgabe ein, deren Ertrag ebenfalls (vgl. oben S. 368, Anm. 1) Gegenstand der Verpachtung sein konnte (^{h}*gugallûtu ša . . . ana sûtu nadânu* „das Inspektorat von . . . gegen Pachtabgabe (ver)geben"); vgl. San Nicolò-Ungnad, Neubabyl. Rechts- und Verwaltungsurkunden I (abgek. NRV. I) Nr. 388, Anm. 2; Nr. 390, Anm. 4 und Bemerkungen.

[3]) Vgl. u. a. YBT. VII 174, 2ff. An sich werden die Bewohner einer Stadt mit *amêlu* oder *mâr* ^{al}*NN.* bezeichnet.

[4]) Zur Mehlbereitung in Babylonien vgl. u. a. Landsberger, OLZ. 1922, S. 337ff.; Deimel, a. a. O. S. 85f.

etwa Inhaber eines eigenen Gewerbemonopols war, sondern eben nur die oder eine Mühle *(bît ararrî)* von Eanna betrieben hat; denn bereits in altbabylonischer Zeit werden solche Tempelmühlen öfters erwähnt. So wissen wir z. B., daß in Lagaš unter der 3. Dynastie von Ur und auch schon früher eine große Mühle bestanden hat, die für alle Tempel arbeitete und dem Patesi beziehungsweise dem König unmittelbar unterstellt gewesen ist.[1]) Letztere Tatsache könnte auch für die Frage nach dem Ursprung des Mühlenbannrechts der Tempel von Bedeutung sein.[2]) An sich wird das Müllergewerbe in neubabylonischer Zeit von zwei verschiedenen Kategorien von (freien) Gewerbetreibenden ausgeübt: dem ^{h}*ararru* und dem ^{h}*kaṣṣidakku*.[3])

---

[1]) Deimel, a. a. O. S. 86.

[2]) Über die Entstehung der Zwangs- und Bannrechte im deutschen Recht des Mittelalters vgl. Koehne, Sav. Z. germ. Abt. 25 (1904), S. 172 ff.

[3]) Vgl. z. B. ^{h}*ararru* (geschr. *ḪAR.ḪAR*): VS. III 53, 13 (NRV. I Nr. 249); VS. IV 148, 1 (NRV. I Nr. 792); Nbk. 137, 15; Nbn. 600, 4; ^{h}*kaṣṣidakku* (geschr. *GAZ.ZI.DA*): VS. IV 42, 8 (NRV. I Nr. 247); Nbn. 359, 12. In altbabylonischer Zeit kommen häufig auch Sklavinnen als *ararru* in privaten Haushaltungen und in den Tempeln vor; vgl. darüber und über den Unterschied zwischen ^{h}*ararru* und ^{h}*kaṣṣidakku* Landsberger, a. a. O. S. 339 f. In Assyrien, wo diese beiden Ausdrücke bisher nicht nachweisbar sind, dürfte der Berufsname ^{h}*alaḫḫinu*, später ^{h}*laḫḫinu* den Müller bezeichnet haben; vgl. Landsberger, AOF. 10 (1935), S. 150.

HISTOIRE D'UN PAYSAN ÉLOQUENT.

Par

František Lexa.

I. Traduction.

|R 1| Il y avait un homme, Khouenanoup était son nom; c'était un paysan de Champs de sel, |2| et il y avait sa femme, Meriyet était son nom. Ce paysan dit à sa femme: « Voici, je descendrai |3| en Égypte pour amener de là-bas la nourriture pour mes enfants. J'irai donc et je mesurerai les grains |4| qui sont restés au grenier depuis la récolte passée. »

Puis ce paysan mesura pour sa femme [26] quarts de grains |5|, et il lui dit: « Voici, travaille 20 quarts de grains au pain pour [toi et] tes enfants, |6| et pour moi, tu travailleras 6 quarts de grains au pain et à la bière pour toute la durée de mon voyage. »

|7| Et ce paysan descendit en Égypte, après avoir chargé ses ânes |8—34| de divers produits animaux, végétaux et minéraux, |35| [ce qui représentait] la plénitude de tous les bons produits de Champs de sel.

|36| Ce paysan s'en alla au Sud |37| vers Hnês, et quand il arriva dans les environs du [hameau] Per-|38|fefi au Nord de Madne'et, il rencontra un homme |39| qui se tenait sur le bord de l'eau, Dhoutnakht était son nom; c'était le fils d'un homme |40| dont le nom était Asry; c'étaient les sujets du grand administrateur de la maison, |41| le fils de Mereou, Rense.

Ce Dhoutnakht dit, quand il vit |42| les ânes de ce paysan, désirés pour son cœur: |43| « Que toutes les images divines me [portent l'aide] afin que je ravisse les biens de |44| ce paysan! »

La maison de ce Dhoutnakht se trouvait sur le carrefour |45| près de la fin d'un chemin; il était étroit, il n'était pas si large pour qu'|46|il surpasse la largeur d'une pièce d'étoffe. Un de ses sentiers était |47| sous l'eau, l'autre était couvert du blé.

Dhoutnakht dit à son serviteur: « Vite, dépêche-toi |48| et apporte-moi une pièce d'étoffe de ma maison! » Elle fut lui apportée sur-le-champs, |49| et il la déploya sur le carrefour à la fin du chemin |50| de sorte que son liteau flottait au-dessus de l'eau et son effilé |51| au-dessus du blé.

Quand le paysan vint suivant le chemin |52| public, |B_1 1| Dhoutnakht [lui] dit: « Fais attention, paysan, |2| que tu ne marches pas sur mon linge! »

Le paysan dit: |3| « Je ferai ce que tu [me] demandes, quoique ma route soit bonne, » |4| et il monta en haut.

Mais Dhoutnakht dit: |5| « Est-ce que mon blé est un chemin pour toi, [paysan] ? »

Le paysan dit: |6| « Ma route est bonne; mais la bourbe s'élève en haut, |7| l'[autre] sentier est couvert du blé, et le chemin, tu nous le barres |8| avec ton linge. Est ce que tu ne permets pas que nous passions |9| sur le chemin? »

Alors un des ânes prit |10| une pleine bouchée des tiges de blé. Dhoutnakht dit: |11| « Voici, j'enlèverai ton âne, paysan, parce qu'|12|il mange mon blé, et voici, il travaillera sur le champ à cause de son orgueil. »

|13| Le paysan dit: « Ma route était bonne. Unique était |14| son danger. Lorsque je mène mon âne, en empêchant cela, tu me l'enlèves |15| parce qu'il a pris une bouchée de tiges de blé. Mais je |16| connais le maître de ce domaine; il appartient au grand administrateur de la maison, le fils de Mereou, |17| Rense. C'est lui qui écrase tous les voleurs dans ce pays |18| entier; serai-je volé sur son domaine contre sa volonté? »

Dhoutnakht dit: |19| « N'est ce pas le proverbe que disent les gens: |20| « On prononce le nom d'un pauvre pour l'amour de son maître? » C'est moi |21| qui te parle, et c'est le grand administrateur de la maison que tu rappelles. » |22| Alors il saisit (contre lui) une branche verte de tamarisque, |23| et lui (en) fouetta le corps entier, lui enleva ses ânes, |24| et fit les entrer dans sa ferme.

Le paysan |25| se mit à pleurer très fortement à cause de la douleur [qu'il éprouvait] de ce qu'on lui avait fait, |26| et Dhoutnakht dit: « N'élève pas ta voix, paysan, |27| voici, tu te trouves auprès de la ville du Seigneur du silence. »

Le paysan dit: |28| « Tu m'as frappé, tu as volé mes choses, et tu vas encore |29| enlever la plainte de ma bouche. Seigneur du silence, rends-moi |30| mes choses, afin que je ne doive pas me plaindre de ta violence. »

|31| Ce paysan passa la durée de dix jours à prier |32| Dhoutnakht, mais celui n'y lui prêta pas l'oreille. Le paysan se |33| rendit alors à Hnês pour prier le grand administrateur de la maison, |34| le fils de Mereou, Rense. Il le trouva sortant de la porte |35| de sa maison pour monter dans sa cange officielle. |36| Le paysan dit: « Ah, qu'il me soit permis à réjouir |37| ton cœur par un récit. Il serait peut-être possible |38| envoyer ton serviteur intime chez moi, et je te le renverrai |39| avec cela. »

Le grand administrateur de la maison, le fils de Mereou, Rense |40| envoya son serviteur intime chez le paysan, et celui le renvoya |41| avec cette information complète.

|42| Le grand administrateur de la maison, le fils de Mereou, Rense déféra |43| ce Dhoutnakht aux fonctionnaires qui étaient auprès de lui, mais ils lui dirent: |44| « C'est vraisemblablement son paysan qui allait

à un de ses voisins. |45| Voici, c'est ce qu'ils font contre leurs paysans qui vont à |46| leurs voisins. Voici c'est ce qu'ils font. Est-il possible de |47| punir ce Dhoutnakht pour un peu de salpêtre et pour un peu de sel? Qu'on lui ordonne de le remplacer |49| et il le remplacera. »

|50| Le grand administrateur de la maison, le fils de Mereou, Rense garda le silence; il ne répondit pas |51| à ces fonctionnaires, il ne répondit pas à ce paysan.

|52| *LE PAYSAN VINT PRIER LE GRAND ADMINISTRATEUR DE LA MAISON, LE FILS DE MEREOU,* |53| *RENSE, ET [LUI] DIT:*

« Grand administrateur de la maison, mon seigneur, le plus noble des nobles, |54| le directeur de ce qui existe, et de ce qui n'existe pas [encore]!

Quand tu descendras au lac de |55| la justice, que tu y navigues avec un vent favorable, |56| que tes auriques et tes voiles ne soient pas abaissées, que |57| ta barque ne lambine pas, que nul accident ne vienne à ton mât, que |58| tes vergues ne se rompent pas, que tu ne t'arrêtes pas sur le bas-fond et que tu ne sois pas jeté sur le bord, |59| que le courant ne t'emporte pas, que tu ne goûtes pas la malice |60| du fleuve, que tu ne voies pas la face du terrible! Que viennent à toi |61| les poissons timides, que tu butines les oiseaux |62| gras!

Car toi, tu es le père du pauvre, |63| le mari de la veuve, le frère de la divorcée, l'abri |64| de celui qui n'a pas de mère.

Fais, que je puisse élever ton nom dans |65| ce pays au-dessus de toute bonne loi. Guide sans |66| avarice, grand sans petitesse, |67| anéantis le mensonge, et fais être la vérité! viens ici à |68| la voix que ma bouche rend! Je parle pour te faire entendre. Fais la justice, loué |69| que les loués louent, détruis |70| l'injustice! Voici, je suis surchargé! Examine-|71|moi, voici, je suis en misère! »

|72| Le paysan prononça cette parole au temps de la Majesté du roi de la Haute- et de la Basse-Égypte |73| Nebkoourê justifié. Le grand administrateur de la maison, |74| le fils de Mereou, Rense, se rendit à Sa Majesté, et dit: « Mon Seigneur, |75| j'ai rencontré un des paysans, beau parleur |76| en vérité, dont le bien a été volé. Le voici, |77| il est arrivé à me prier à cause de cela. »

|78| Sa Majesté dit: « Si tu veux me voir sain, retiens-le |79| ici, en ne répondant rien à tout ce qu'il dira afin qu'il |80| parle encore. Qu'on nous apporte [ses paroles] écrites pour que nous les entendions. |81| Ensuite pourvois à la subsistance de sa femme et de ses enfants; voici! Qu'un des |82| paysans aille pour écarter le denûment de sa maison. Pourvois aussi à la subsistance de ce paysan|83|-même. Tu lui feras donner du pain, sans le faire savoir |84| que c'est toi qui le lui donnes. »

On lui donnait quatre pains et deux cruches de bière |85| chaque jour. Le grand administrateur de la maison, le fils de Mereou, Rense, four-

nissait cela, mais il donnait cela à son ami, et celui-ci lui |86| donnait cela. Le grand administrateur de la maison, le fils de Mereou, Rense, envoya au maire de |87| Champs de sel pour procurer du pain pour la femme de ce paysan de trois quarts par jour.

|88| *LE PAYSAN ARRIVA LE PRIER UNE SECONDE FOIS, ET |LUI| DIT:*

« Grand administrateur de la maison, mon seigneur, le noble des nobles, |89| le riche des riches, qui es [vraiment] le plus noble de tes nobles, le plus riche de |90| tes riches! Gouvernail du ciel, |91| pilier de la terre, ficelle qui portes le poids! Gouvernail, ne t'écarte pas, |92| pilier, ne te penche pas, ficelle, n'oscille pas!

Un grand seigneur, |93| doit-il dépouiller [la femme] qui n'a pas son maître? Doit-il voler [l'homme] solitaire?

Tout cela dont tu as besoin se trouve dans ta maison: |94| une cruche de la bière et trois pains. Combien peux-tu dépenser, en rassasiant tes clients? |95| Est ce que le mortel ne meurt pas avec ses sujets? Ou es-tu l'homme de l'éternité?

Ne serait pas mauvaise |96| la balance qui se pencherait, le plomb qui oscillerait, l'[homme] honnête |97| qui deviendrait fourbe? Voici, la justice s'enfuit de toi, étant chassée de |98| sa place. Les fonctionnaires commettent des méchancetés, les arbitres sont d'[une grande] partialité, |99| et les juges d'instruction volent. Celui qui doit arrêter le fausseur de la parole dans sa justesse, |100| celui y met du trouble. Celui qui doit faire respirer, il égorge. Celui qui doit rassurer, |101| il fait faire la malveillance. Toi qui dois partager, ne vole pas! Toi qui dois chasser l'oppresseur |102| ne le permets pas de traiter la ville avec son despotisme! — Mais celui qui doit empêcher le mal, |103| fait lui-même mal. »

Le grand administrateur de la maison, le fils de Mereou, Rense dit: |104| « Ce qui est en ton cœur, n'est-ce plus important pour toi que cela afin que mon serviteur te mette en prison? »

Le paysan dit: « Si celui qui mesurait |105| un monceau [de grains], encombrait [la boisseau quand il mesurait] pour soi-même, et s'il diminuait son contenu quand il la comblait pour un autre, si celui qui devait mener aux |106| lois, permetait de voler, qui est ce-qui doit alors empêcher la criminalité? Si celui qui devait dissiper |107| les soucis, faisait le trouble, si celui qui devait redresser un autre, se courbait lui-même |108| et si un autre, en ayant commis un crime, gagnait le consentement, o ù tu trouveras le p r o t e c t e u r qui serait éloigné |109| de la méchanceté?

Que la bienfaisance rentre à sa place d'hier, et que tel soit l'ordre: fais bien à celui qui fait le bien |110| pourvu qu'il fasse le bien! Cela soit la grâce à lui, parce qu'il fait le bien!

Ne pas traîner en longueur des affaires c'est le plus important; |111| vite publier l'ordre, c'est le devoir du chef.

Que le moment anéantisse |112| celui qui renverse ton vignoble, celui qui détruit tes oiseaux, celui qui dévaste |113| les nids de tes oiseaux aquatiques!

Celui qui doit voir, est aveugle, celui qui doit entendre, est sourd, |114| celui qui doit être le guide, devient le séducteur; |115| mais les méchants sont mis [en] pleine rue par leur temps. Si tu fanfaronnais, tu agissait contre toi-même et le temps agira [aussi] contre toi.

|116| Regarde, tu est fort et puissant, mais ta main est violente, |117| ton cœur est avare et la douceur s'écarte de toi et, le pauvre que tu anéantis se plaint. |118| Tu es pareil au |119| messager du dieu de la destruction, voici, tu surpasses |120| la maîtresse de la pestilense; ce qui n'est pas pour toi, n'est pas pour elle; ce qui n'est pas pour elle, n'est pas pour toi. |121| Tu ne fais pas ce qu'elle ne fait pas.

Sois gracieux, maître du pain, sers-toi de la puissance en faveur du |122| pauvre, car les voleurs se rassemblent sur celui qui n'a pas de bien, |123| en dérobant les choses au pauvre.

La dépravation parfaite, |124| on ne peut pas en reprendre celui qui demande pour soi; mais tu es rassasié |125| de ton pain, tu es grisé de ta bière, et tu es le plus riche de tous les vivants.

|126| Quand la face du pilot est lié à la proue, le bateau s'écarte d'après |127| sa propre volonté. Parce que le roi est dans son palais, et le gouvernail est en ta main, |128| la méchanceté est mise dans tes environs. Le suppliant reste éloigné, en étant chargé |129| des doutes. « Qui est ce qui y se trouve là? » — on réfléchit.

Fonde un asile, |130| arrange ta jetée, car regarde, ta ville est mise au pillage! |131| Toi dont la langue doit être juste, ne t'égare pas, car un membre de l'homme peut être sa perte. |132| Ne dis pas de mensonge, et mis les fonctionnaires en garde! C'est le panier qui serre les juges d'instruction, de sorte que leur plaisir |134| est parler le mensonge qui est facile pour leur cœur.

Toi qui dois connaître les affaires |135| de tous les gens! Est ce que tu ne connais pas ma condition? Toi, qui dois affronter toutes les calamités d'eau, regarde, je suis en |137| route qui n'a pas de port, en pleine eau, |138| et toi qui dois sauver ceux qui se noient, tu me ruines dans [mon] affaire |139| pour l'amour de toi. »

LE PAYSAN ARRIVA LE PRIER POUR LA TROISIÈME FOIS ET |LUI| DIT:

|140| « Grand administrateur de la maison, mon seigneur! Toi tu es comme Rê, le maître du ciel, avec ta suite. |141| La sustentation de tous les gens est de toi; tu es comme |142| l'inondation. Tu es comme le Nil qui fait verdoyer les champs et qui rend fertiles |143| les pacages piétinés!

Dompte le bandit, |144| protège le pauvre, ne sois pas |145| despotique envers le suppliant! Garde-toi, car l'éternité s'approche. |146| Veuille te conduire d'après le proverbe: Garder la justice, c'est la respiration pour le nez. |147| Emploie la punition contre celui qui doit être puni, et il ne sera pas pareil à ta justesse.

|148| Est ce que le fléau se trompe-t-il? Est ce que |149| la balance incline à un côté? Et Thoout, |150| est-il indulgent? Si tu commetais une méchanceté, tu te faisais le contraire de |151| ces trois-ci. Si tu étais indulgent, tu étais indulgent comme celui |152| qui rendait le bien pour le mal, qui mettait une chose à la place d'une autre.

|153| Si la parole croissait plus que les mauvaises herbes, plus que |154| le nez n'aime pas, ne réponds pas à elle! On arrose de l'infamie |155| afin que croisse le voile de celles trois méchancetés-là, pourque celles-ci puissent être commises.

Tu manies le gouvernail contre la toile, |157| en préférant le despotisme devant l'exercise de la justice. Garde |158| ton bateu, [et serre] la corde de gouvernail, car la juste condition de la terre est |159| de faire la justice.

Ne ments pas, et tu seras grand! Ne sois pas léger, |160| et tu seras sérieux! Ne ments pas et tu seras comme le fléau! |161| Ne trompe pas, et tu seras comme le juste compte! Voici, tu dois être comme |162| le fléau; si celui se penchait, ensuite |163| penche-toi aussi. N'écarte pas mal quand tu menies le gouvernail, et serre |164| la corde du gouvernail! Ne vole pas, quand tu dois poursuivre le voleur! |165| Car le noble n'est pas noble s'il est avare. Comme le plomb de sonde doit être |166| ta langue, comme le poids ton cœur, et comme deux bras [de la balance] doivent être |167| tes lèvres. Mais si tu voilais ta face devant le violent, |168| qui est ce qui empêchera la rapine?

Voici, tu es comme |169| le blanchisseur infâme, qui veut causer le dommage |170| à son ami. C'est ingratitude de celui qui est doué des biens à celui qui avait la confiance en lui. |171| Son frère doit être pour lui celui qui arrive et qui lui apporte [des cadeaux].

Voici, tu es comme |172| le passeur qui [ne] passe à l'autre bord [que] celui qui a les frais de passage. Il est juste, |173| mais sa justesse est d'une valeur problématique.

Voici, tu es comme le chef du magasin |174| qui ne permet pas au pauvre de passer même en déhors.

Voici, tu es comme |175| l'autour envers les gens; qui vive des petits |176| oiseaux.

Voici, tu es comme le boucher dont le plaisir est d'abattre. |177| Il n'y a pas d'animal domestique qui se raîdirait contre lui.

Voici tu es comme le berger; il n'y a pas de mal commis à |178| moi qui ne serait pas communiqué à toi.

Fais la perte de la criminalité |179| qui anéantit la sécurité et qui se glisse dans les villes du pays entier. |180| Toi qui dois entendre, n'entends-tu pas? Pourquoi n'entends-tu pas aujourd'hui |181| quand je tempête contre la criminalité que suit la déstruction? Quelle sera |182| ta fin lorsqu'on trouve la vérité cachée, et jusque |183| le mensonge sera abattu? Ne te fie pas au demain; avant son arrivée, on ne |184| connait pas le mal qui sera en lui. »

Ce paysan dit cette parole |185| au grand administrateur de la maison, le fils de Mereou, Rense, près de la porte du palais de justice, |186| et celui-ci plaça à côté de lui deux gardiens avec les fouets, et ils (lui) en |184| fouettèrent le corps entier.

Le paysan dit: « Le fils de Mereou |188| erre. Sa face est aveugle pour ce qu'il doit voir, sourd pour ce qu'il doit entendre; |189| il est indolent à ce qu'on lui rappelle.

Voici, tu es comme une ville |190| qui n'a pas de maire, comme une troupe des gens qui n'a pas de chef, comme un bateau |191| qui n'a pas de capitaine, comme l'escorte qui n'a pas son commandant. |192| Voici, tu es comme le fonctionnaire qui vole, comme le maire qui reçoit [les corruptions], comme |193| l'administrateur de nome qui doit punir le bandit, et qui est le modèle pour celui qui a péché contre moi. »

|194| *LE PAYSAN ARRIVA LE PRIER POUR LA QUATRIÈME FOIS;* il le rencontra |195| sortant de la porte du temple de Harshaf, et [lui] dit:

« Loué que te loue Harshaf du temple duquel tu es sorti!

|197| Le bien est opprimé; sa lance à deux pointes ne presse pas le dos du |198| mensonge vers la terre.

Quand le bachot est tiré au bord, |199| peut-on faire le trajet avec lui? Mais on doit accomplir cette chose, mêmement avec répugnance. Est-il possible de passer |200| le fleuve sur les sandales? Ce serait un beau trajet, n'est ce pas?

|201| Qui est ce qui dort jusqu'au grand jour lorsqu'il est impossible de marcher pendant |202| la nuit? Marche de jour!

On permet à l'homme de persister dans |203| sa réellement bonne qualité. Mais voici, c'est inutile de te dire: |204| la douceur s'écarte de toi de sorte que se plaint le pauvre |205| que tu anéantis.

Voici, tu dois être comme le chasseur |206| qui est joyeux quand il se met à faire ce qu'il désire: harponner des hippopotames, |207| tirer des taureaux farouches de l'arc, piquer des poissons de la lance, pêcher |208| des oiseaux au filet.

Il n'y a pas de l'homme bavard qui manquerait de la précipitation; |209| il n'y a pas de l'homme léger qui serait sérieux. Réprime la convoi-

tise, donne la liberté |210| à ta conscience, et tu connaîtras la justice. Étouffe ta cupidité afin que |211| bien aille celui qui entre silencieux. Il n'est pas fou |212| celui qui s'approprie la perfection. Il n'est pas précipité |213| celui dont la main est justement dirigée. Force [tes] yeux à regarder, maintiens ton cœur en fraîcheur, et ne sois pas |214| dur, autrement ta puissance disparaîtra, et le mal viendra chez toi. |215| Or celui qui omet une chose, tombe dans le contraire. Celui qui mange est du goût; |216| celui qui est questionné, répond; celui qui dort, voit |217| le rêve. Celui qui est soumis à l'instruction judiciaire, |218| ne le punis pas, s'il peut être le modèle pour celui qui fait bien. Insensé! |219| Voici, on arriva à toi. Ignorant! Voici, |220| on adressa la parole à toi. Pisseur! Voici, on se présenta à toi. |221| Toi qui dois être au gouvernail, n'écarte pas ton bateau! Toi qui dois faire vivre, |222| ne fais pas mourir! Toi qui dois pourvoir, ne fais pas |223| qu'on anéantisse! Ombre, ne deviens pas chaleur! Asile, |224| ne permets pas de piller!

C'est une quatre fois que je te priais, |225| y dois-je continuer? »

LE PAYSAN ARRIVA |226| *LE PRIER POUR LA CINQUIÈME FOIS, ET [LUI] DIT:*

« Grand administrateur de la maison, mon seigneur! |227—230| Les pêcheurs pêchent les diverses sortes de poissons par les diverses manières efficaces. |231| Voici, tu es leur pareil. Ne pille pas le pauvre |232| de son bien, car tu sais qu'il est faible, et comme la respiration pour |233| le pauvre est son bien, et celui qui le [lui] prends, étoupe sa nez.

|234| Tu as été nommé à interroger et à décider les adversaires, |235| à punir le brigand qui a pêché contre [le demandeur]. Mais voici, la protection du voleur |236| c'est ce que tu fais. On a confiance en toi et, tu |237| deviens coupable. Tu as été établi à être la digue |238| pour le pauvre qui doit empêcher qu'il ne se noie pas, et voici |239| tu es le lac qui le tire au fond. »

LE PAYSAN ARRIVA |240| *LE PRIER POUR LA SIXIÈME FOIS ET [LUI] DIT:*

« Grand administrateur de la maison, mon seigneur! |241| Le mensonge est vaincu quand la vérité est favorisée, le bien est favorisé |242| quand le mal est anéanti, comme la satiété arrive et |243| écarte la faim, [comme] le vêtement écarte |244| la nudité, comme le ciel est serein après un grand orage, |245| et chauffe tous ces qui sont transis de froid, |246| comme le feu cuit ce qui est cru, comme |247| l'eau étanche la soif.

Regarde [bien] avec |248| ta face, car celui qui doit répartir est un brigand, |249| celui qui doit consoler, est un instigateur de la peine, celui qui doit rendre hereux, |250| est un inspirateur du chagrin, et celui qui

viole, |251| altère la justice. Fais donc le bien, en ne raccourcissant pas ni |252| en n'outrant pas la justice.

Si les cadeaux étaient portés à toi, donne à ton prochain, |253| et son cri manquera de l'autorisation. |254| L'homme triste est mis en séparation |255| et celui qui va battre [un autre], est mis en fuite, |256| sans qu'on sache ce qui est dans [son] cœur.

|257| Ne sois pas paresseux quand tu es occupé de l'accusation, autrement tu seras de la valeur problématique. Qui est ce qui fixera |258| le pieu à atterir qui est en ta main, quand l'é c l o s e est ouverte, et l'écoulement de l'eau viendra? |259| Si un bateau entrait, il sera emporté et sa cargaison décherra |260| sur les deux bords.

Tu as été enseigné, tu as été instruit, tu as été |261| élévé, mais non pas pour le brigandage. Tu ressembles à tous les gens vilains, |262| et tes environs sont en trouble. Celui qui doit être honnête, est coquin |263| pour le pays entier. Le cultivateur de la misère |264| arrose son territoire par la dépravation pour qu'il se change |265| au territoire du mensonge, et le crime, qu'il se déborde dans la ferme entière. »

|266| *LE PAYSAN ARRIVA LE PRIER POUR LA SEPTIÈME FOIS ET* [*LUI*] *DIT:*

|267| « Grand administrateur de la maison, mon seigneur! Tu es le gouvernail du pays entier; le pays navigue |268| d'après ton ordre. Tu es le jumeau de Thoout |269| qui juge, sans vouloir être partial. Mon seigneur, permets qu'un homme puisse faire appel à toi |270| dans son affaire réellement juste! Ne sois pas colérique, ce n'est pas pour toi! |271| autrement le homme content se changera en homme de mauvaise humeur. N'injurie pas à ce qui n'est pas encore arrivé, et |272| ne t'enthousiasme de ce qui n'est pas encore devenu!

Quand le riche s'écarte de l'amitié, |273| il détruit l'ordre qui existe, sans qu'on sache ce qui est en [son] cœur. |274| La loi est minée, la justesse est gâtée, et le pauvre ne |275| peut pas vivre; il est volé et la justice ne s'en soucie pas. Mais ce |276| dont est encombré mon dédans, et ce, dont est surchargé mon cœur, sort de mon dédans à l'occasion. |277| [Comme si] la brèche dans la digue [se faisait], et son eau se roule dehors, ma bouche s'est ouverte |278| à parler.

Je me suis arrêté, j'ai d é l i é ma c e i n t u r e, j'ai pissé, |279| j'ai débusqué ce qui avait été dans mon ventre, et j'ai blanchi mon linge; |280| ma parole est finie, ma misère a été décrite à toi; |281| qu'est-ce dont manques-tu? Ta paresse te fourvoyera, ton avarice |282| t'abêtira, ta d é s o b l i g e a n c e créera tes ennemis.

|283| Est-ce que tu trouveras un autre paysan, pareil à moi? |284| Est-ce que le paresseux que je prie, restera auprès de la porte de sa maison?

|285| Il n'y a pas de muet lequel tu aurais appris parler; il n'y a pas

de dormeur lequel tu aurais éveillé; |286| il n'y a pas d'abattu lequel tu aurais ranimé; il n'y a pas de bouche fermée |287| lequel tu aurais ouverte; il n'y a pas d'ignorant lequel tu aurais instruit; il n'y a pas d'homme bête lequel tu aurais enseigné.

|288| Ceux qui doivent exterminer le mal sont tous les fonctionnaires; c'est le bien, |289| c'est l'art créateur qui sait ajuster même la tête coupée. »

|290| *LE PAYSAN ARRIVA LE PRIER POUR LA HUITIÈME FOIS, ET LUI DIT:*

« Grand administrateur de la maison, mon seigneur! |291| On tombe dans les mains d'un glouton maudit, parce que l'avare manque du [bon] naturel; |292| son caractère est sans valeur. Tu es avare, et cela n'est pas pour toi. Tu pilles, mais |293| cela ne t'apportera point de profit. On laisse l'homme persister dans sa réellement bonne condition. |294| Tout cela dont tu as besoin est dans ta maison, et ton ventre est surchargé comme le boisseau; s'il tanguait, |295| son comble se perd.

|296| On doit arrêter le brigand; on doit écarter les fonctionnaires qui ont été installés pour exterminer |297| le mal. L'asile pour le furieux sont les fonctionnaires qui ont été installés pour exterminer |298| le mensonge. Jusqu'à ce que la peur de toi, ne m'a pas permis de te prier, tu n'as pas reconnu mon cœur; mais le silencieux |299| s'est retourné à toi pour te faire des reproches. Il ne craignait pas parce qu'il croyait cela. |300| Son pareil n'a pas été amené à toi de la rue.

Tu as tes champs à la campagne |301| et tes revenus du domaine, ton pain est dans le magasin, les fonctionnaires font cadeaux à toi, |302| et toi, tu prends [encore] pour toi. Est ce que tu n'es donc pas voleur, quand on traine |303| les troupes avec toi aux partages des champs?

Fais la justice pour |304| le maître de la justice, dont la justice est juste. |305| La plume de roseau, le rouleau du papyrus et la palette de Thoout |306| sont loin de commetre des méchancetés. Le bien est bon quand il est bon |307| mais la justice [durera] à jamais. Elle descend |308| avec celui qui la fait dans la nécropole, et quand il aurait été mis au cercueil, |309| et quand il aurait été enseveli, son nom ne sera pas oblitéré |310| sur la terre, car on s'en souvient à cause du bien. |311| C'est la juste conception du mot du dieu; c'est le fléau |312| qui n'oscille pas, c'est la balance |312| qui n'incline pas à un côté.

Voici quand |313| j'arrive ou quand un autre arrive, tu dois répondre |315| au salut. Ne réponds pas à celui qui reste silencieux. |316| Ne va pas à la rencontre de celui qui n'est pas allé à ta rencontre; mais tu n'étais pas aimable |317| quoique tu ne fusses pas malade, ni n'éprouvasses pas une calamité. |318| Tu n'as pas récompensé à moi cette bonne parole |319| qui sort de la bouche de Rê lui-même.

|320| Parle la vérité, fais la justice, parce qu'elle est majestueuse, |321| est puissante, est durable. Si l'on découvrait son s e c r e t, |322| elle amenera à l'honorabilité.

Est ce que le fléau oscille? |323| Ce sont ses plateaux |324| qui portent les choses sans qu'|325|une déviation de la justesse arrive. L'action mauvaise n'arrivera pas |326| au but, mais ma cargaison atteindra la terre. »

|B_2 91| *LE PAYSAN ARRIVA LE PRIER POUR LA NEUVIÈME FOIS* |92| *ET LUI DIT:*

« Grand administrateur de la maison, mon seigneur! La balance des |93| gens est leur langue, et le fléau examine |94| ce qui est mis l'un contre l'autre. Puni celui qu'on doit punir, et la justesse sera pareille à toi.

|95| [Si] le mensonge [a r r i v a i t à l'h o m m e] et s'il se réalisait ce qu'il apporte, |96| la vérité se détourne de lui. C'est la relation entre |97| le mensonge et la vérité, et [c'est] sa r e s t i t u t i o n qu'on n'affaiblira pas. |98| Si le mensonge allait, il errait; |99| il ne fera pas de trajet sur le bachot, et il n'a r r i v e r a p a s a u b u t. |100| S'il s'enrichait, il n'aura pas d'enfants |101| de sorte qu'il n'y aura pas d'héritiers sur la terre. Celui qui navigue |102| avec [le mensonge], n'atteindra pas la terre, son bateau n'atterira pas |103| à son but. Ne sois pas lourd ni léger; |104| ne sois pas lambin ni précipitant; ne sois pas flexible ni entêté! |105| Ne cache pas ta face devant ce que tu as reconnu, ni ne sois aveugle devant |106| ce que tu as aperçu! Ne refuse pas celui qui se fie à toi! Affranchis-te |107| de cette paresse, en s'étant décidé à donner ton ordre. |108| Fais bien à celui qui te fait bien et ne obéis pas aux gens qui sont contre lui, pourvu que l'homme puisse réclamer |109| son affaire réellement juste. Il n'y a pas de bienveillance pour le paresseux, |110| il n'y a pas d'amitié pour celui qui est sourd à la vérité, il n'y a pas du régal |111| pour l'avare. Celui qui se trouve en hauteur deviendra |112| pauvre, et en étant pauvre, il mendiera.

|113| L'adversaire devient homicide. Voici, je te priais, |114| mais tu ne l'entendais pas. J'irai donc et prierai |115| Anoup pour ton amour. »

[Le paysan s'en alla] et le grand administrateur de la maison, |116| le fils de Mereou, Rense envoya deux gardiens pour le ramener. |117| Le paysan craignait, il s'imaginait qu'on le fasse |118| afin qu'il fût puni pour cette parole qu'il avait prononcée, et il dit: |119| Comme l'altéré se rend à l'eau, comme la bouche |120| de l'enfant au maillot se tendent au lait, de même celui |121| qui va mourir, prie celle qu'il voit afin qu'elle n'arrive pas; |122| car l'hésitation arrive quand la mort est devant sa face. »

Le grand administrateur de la maison, |123| le fils de Mereou, Rense dit: « Ne crains pas, paysan, |124| tu resteras chez moi' »

Le paysan dit: |125| « Je viverai, en mangeant ton pain et en buvant |126| ta bière, à jamais. »

Le grand administrateur de la maison, |127| le fils de Mereou, Rense lui dit: « Reste donc ici, |128| et entends tes prières! » Et il fit lire |129| du nouveau rouleau du papyrus toutes les prières [prononcées] jusqu'à ce jour, |130| et il les envoya |131| à la majesté du roi de la Haute- et de la Basse-Égypte Nebkoourê justifié.

Et elles plurent à son cœur |132| plus de toutes les choses qui se trouvaient dans ce pays entier et il dit: |133| « Décide toi-même fils de Mereou! »

|134| Et le fils de Mereou envoya deux gardiens afin qu'[ils amènent Dhoutnakht] |135| [Quand il lui fit] amené, on établit la liste de [sa propriété entière [qui] consistait en sa maison], |136| en son bien-fonds, en six têtes à côté de — — — — — — — — — — |137| de son orge, de son froment, de ses ânes — — — — — — — — |138| de ses porcs, de son bétail.

Ensuite le fils de Mereou, Rense dit: « Que toute la propriété de |139| Dhoutnakht [soit donnée] à ce paysan! »

[Et on a donné] |140| toute sa [propriété au paysan, mais le paysan rendit] |141| à Dhoutnakht [toutes ses choses, excepté ses ânes et leur charge].

|142| *C'EST FINI.*

SEMITES IN EGYPTIAN MINING EXPEDITIONS TO SINAI.

By

Jaroslav Černý.

In their expeditions to the Sinai turquoise mines the Egyptians came as early as the I[st] Dynasty — *i. e.* at the end of the fourth millenium — into contact with Asiatic tribes, inhabitants of the Peninsula. This contact was at the outset hostile, and continued to be so during the whole of the Old Kingdom, for all the reliefs of that period left by Egyptian expeditions in the Sinai mining district consist chiefly of warlike scenes. The hostile character of the relations clearly ceased, however, with the XII[th] Dynasty, since from this time onwards the inscriptions do not contain even an allusion to enemies. On the contrary, Asiatics from Sinai or adjacent countries often, if not regularly, accompanied Egyptian expeditions, and are mentioned in the lists recording the persons who partook in the expeditions. The evidence for this statement is as follows (in chronological order):[1])

1. Sin. 81,[2]) of the reign of Senwosret III, mentions, besides an overseer of the cabinet, two serving-men and a scribe of the cattle, also an "Asiatic" (*ʿꜣm*), Lua (*Rwꜣ*) by name.

2. Sin. 85, of year 4 of Amenemḥēt III, adds "10 Asiatics" at the end of a long enumeration of craftsmen and other participants.

3. Sin. 110, probably of the reign of the same king, records "20 Asiatics of Ḥami". The position of the country of Ḥami (*Ḫꜣmi*) is unknown.

4. According to the unpublished inscription on the south edge of Sin. 114, there were, among 209 persons of an expedition, "of Reṯenu, 10 foreigners" ( ). The inscription is dated in the reign of Amenemḥēt III.

5. Sin. 115 (of "year 18", probably of Amenemḥēt III) mentions "6 men of Reṯenu".

[1]) Partly quoted by Flinders Petrie, Researches in Sinai (London 1906), pp. 118 and 124. — Figs. 2—5 were made on photographs taken by the Harvard University expedition. The present writer is under great obligation to Prof. Kirsopp Lake for the kind permission to publish here the new materials.

[2]) Sin. with following number refers to the numbers given to the inscriptions by Gardiner and Peet, The Inscriptions of Sinai, I, London 1917.

6. Sin. 120 (of year 6 of Amenemḥēt IV) records on its unpublished north edge "20 men of Reṯenu".

7. Sin. 163. A small obelisk mentioning, and probably erected by, three men: *'Ibši*, *Ḳni* and *'Iḥnm*. The names are not Egyptian, and their determinatives (fig. 1) show a kneeling bearded man armed with a shield and an axe, similar to that carried by the brother of the ruler of Reṯenu (cf. below).

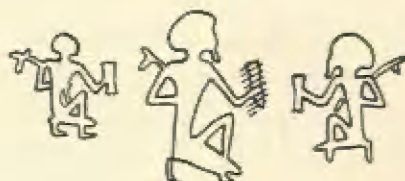


Fig. 1.

The number of Asiatics, compared with that of Egyptian participants, is always small, *e. g.* Sin. 120 mentions 20 men of Reṯenu beside 200 quarry-workmen (*ḫrty-nṯr*) 20 boatmen, 14 carpenters (*ḥmwty*) and 30 peasants (*sḫty*). From this fact we can safely draw the conclusion that these Asiatics were not used in the mining work, but rather as experts acquainted with the country and intermediaries in the contact with local inhabitants, in some cases perhaps even as hostages against the annoyances of various kinds which were to be expected from surrounding tribes, even at a time of official peace.

A person of some importance among these Asiatics seems to have been the "brother of the ruler (*ḥḳꜣ*) of Reṯenu, Khebded ",[1]) who took part in several expeditions in the reign of Amenemḥēt III. He is mentioned by name in four inscriptions: Sin. 85 (from year 4), Sin. 87 (year 5),[2]) Sin. 92 (year 13) and Sin. 112 (year destroyed). He is even represented on several stelae in the temple at Serâbîṭ el-Khâdim; two representations have been published by Gardiner and Peet and the Harvard University expedition found two more of them in April 1935. These documents are:

a) Sin. 112. "Brother of the ruler of Reṯenu, Khebdedem" is represented riding on a donkey. This figure is preceded by a man leading the donkey, which is driven from behind by another man. This latter man is "his son Ḳeḳbi (*Ḳḳbi*,)" (Fig. 2).

[1]) This is the spelling in Sin. 85 and 92; Sin. 112 seems to read *Ḫbddm* in both occurrences of the name.

[2]) In this inscription only the title is preserved; the name itself is now lost in a lacuna.

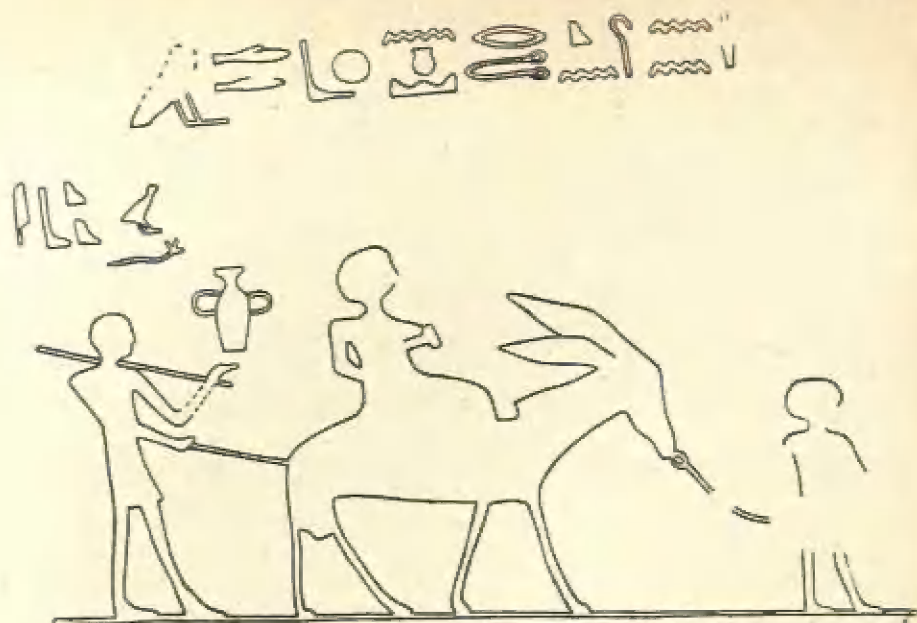


Fig. 2.

b) Sin. 103 (of year 25 of Amenemḥēt III), at the bottom (unpublished) of the west face. Similar representation, only there is no man behind the donkey. The stone is very much weathered, and it is difficult to say whether inscriptions accompanying the scene have been destroyed or never existed (Fig. 3).



Fig. 3.

c) Sin. 115. Same representation as above (*a*). Above the man following the donkey an obscure inscription which gave names of one or two persons of the scene (Fig. 4).

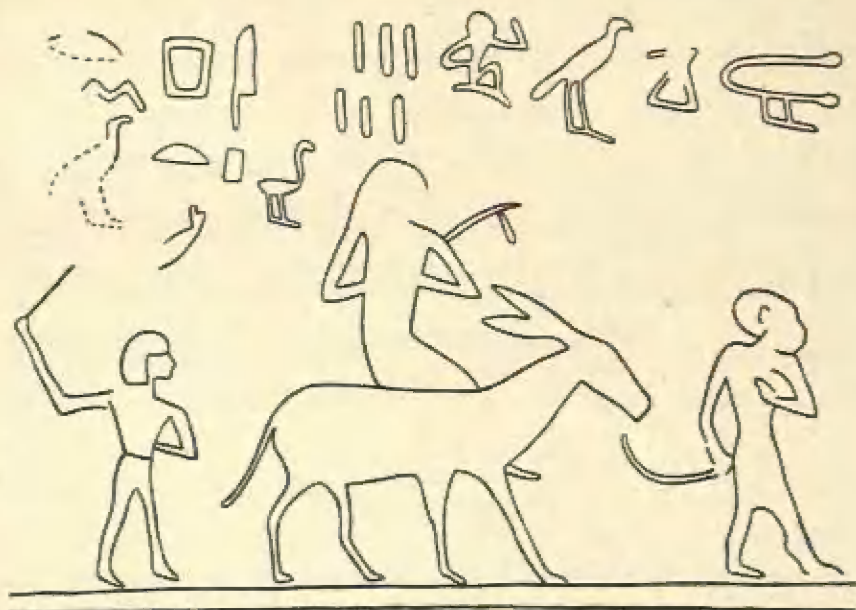


Fig. 4.

d) Unpublished stelae of the treasurer Sebekḥotep (reign of Amenemḥēt III), bottom of the south face (Fig. 5). This representation is the best preserved of all four, and a more detailed description may therefore be of some interest.

The stela of Sebekḥotep, which stands in the portico of the temple of Ḥatḥor at Serâbîṭ el-Khâdim, was built into the south wall on the reconstruction of this part of the temple under Amenemḥēt IV, and its south face was therefore until quite lately hidden by stones. We have to thank this circumstance for the fact that this time the colours have survived fairly well on the relief representing the Asiatics.

This scene also represents a man riding on a donkey, which another man leads by a rope. Yet another man follows the donkey. The skin of all three men is painted yellow, the hair is black. They wear short white kilts with horizontal red stripes. The man on the donkey holds in his left hand an axe, the crooked handle of which is red, the blade (only painted, not carved) yellow;[1]) in his right hand, which hangs down, he has a stick

[1]) The man on the donkey in Sin. 112 and 115 is armed with a similar axe; it is not preserved in Sin. 103.



Fig. 5.

(red). This stick too is only painted, and its outlines are somewhat indistinct. The donkey is black and so also is its mane (only painted).

Each of the two men in front and behind wears a spear on his left shoulder. The wooden part of the spear is red, the point yellow. The man walking behind drives the donkey with the help of a stick (red) in his right hand. The rope by which the donkey is being led is black; between the end of the rope and the mouth of the animal there is a red circular object, which — considering its colour — is probably meant to be of wood. That it was a ring drawn in some way through the mouth or nostrils of the donkey is suggested by Sin. 112, where a ring with double outline is quite clear, whereas Sin. 103 shows here a circular hole and in 115 the ring was apparently only painted (not carved), so that now that the colour has disappeared there is a blank space between the donkey's mouth and the end of the rope.

This new representation (as well as Sin. 103) seems to show that the Asiatics used to sit on donkeys not astride but with both legs hanging down on the same side. It is naturally also possible that in representing the rider in this latter position the Egyptian artist only acted according to the old rules forbidding parts of human body to be left hidden by inanimate objects or animals' bodies.

Hieroglyphic groups above the men leading and driving the donkey clearly give their names. The man in front is called *Škꜣm*, the man behind *ꜣplm*.

It is highly probable that all these four reliefs represent the same person, the brother of the ruler of Reṯenu; they are at the same time new

examples of the formalism of Egyptian artists, who here at intervals of several years repeat, with only insignificant changes, a happy and original idea which occurred to the first of them.

The exact position of Reṯenu is unknown to us. In disagreement with Peet,[1]) the present writer believes that the repeated presence of people of Reṯenu in Egyptian expeditions does point, if not to Sinai itself, at least to some neighbouring country. It seems therefore most reasonable to look for Reṯenu in the narrow strip of land between Sinai and the Mediterranean, connecting Egypt and Palestine, an identification proposed years ago by Lévy.[2])

About the racial connexions of these Asiatics there can be but little doubt. They are no more called *Mnṯw*, as in the Old Kingdom, but *ꜥꜣm*, a name which is probably connected with Semitic עָם, and which designated the Semites of the Nearer East.[3]) Whether and how far the proper names *Rwꜣ*, *Ḥꜣmi*, *ʾIꜣši*, *Ḳni*, *ʾIhnm*, *Ḫbdd*, *Ḳḳbi*, *Škꜣm* and *ꜣpim* can be explained from Semitic roots must be left to specialists in Semitic languages.[4])

---

[1]) Journal of the Manchester Egyptian and Oriental Society, 1914—15, pp. 30—31.

[2]) Sphinx, IX, p. 70 ff., quoted by Peet, l. c., p. 30 [For *Reṯenu* see also Hrozný in Archiv Orientální, I, 100—103. *Ed.*].

[3]) Sethe, Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge, in Abhandlungen der Preuß. Ak. der Wiss., phil.-hist. Kl., 1926, p. 27.

[4]) *Rwꜣ* looks like לֵוִי. For *Škꜣm* cf. perhaps *Mꜣ(?)kꜣm* occuring in Sethe, Die Ächtung, p. 50. The sign *mꜣ* is according to Sethe doubtful, but the published photograph of the only piece where this proper name occurs does not allow us to decide whether *š* is a possible reading or not.

DER GROTTENFUND VON ORDU.

EIN BEITRAG ZU DEN KLEINASIATISCH-KAUKASISCHEN BEZIEHUNGEN AM ENDE DES II. JH. V. CHR.[1])

Von

Stefan Przeworski.

I. Die vorklassischen Kulturreste des Pontusgebietes.

Erstaunlich gering sind unsere gegenwärtigen Kenntnisse der frühesten Kulturperioden des nordöstlichen Anatoliens. Seit dem Beginn der archäologischen Erschließung der Halbinsel hat das pontische Gebiet nur wenige wissenschaftliche Besucher angelockt. Dazu haben sie sich vornehmlich auf die Aufnahme der mannigfachen Felsdenkmäler, die über das ganze Land zerstreut sind, beschränkt. J. C. Anderson (A Journ. of Explor. in Pontus: Studia Pontica I), Fr. Cumont (Voyage d'explor. d. le Pont et la Petite Arménie: ibid. II), besonders aber G. de Jerphanion (Mél. d'arch. anatol.: Mél. de l'Univ. St.-Joseph XIII, 1 ff.) und H. H. von der Osten (Explor. in Centr. Anatolia, Season of 1926: OIP V, 26 ff.; Explor. in Hitt. Asia Minor 1927—1928: OIC 6, 130 ff.) verdanken wir die Entdeckung der zahlreichen Felstunnels mit Treppenanlagen östlich vom unteren *Kızıl Irmak*. Sie sind, wie ähnliche Anlagen in anderen Gegenden Kleinasiens, als militärische Posten zu deuten und stammen wohl aus der letzten Blütezeit des hethitischen Reiches (XIII. Jh. v. Ch.). Zugleich haben viele Forscher und Reisende ihre Aufmerksamkeit den Königsgräbern von *Amasya* aus der Zeit des pontischen Reiches gewidmet, die zuletzt von De Jerphanion (a. a. O., 5 ff., Tf. 1 ff.) und Von der Osten (a. a. O., 33 ff. Tf. II f.) erschöpfend behandelt wurden.[2]) Nur wenige von diesen Besuchern haben aber aus ihren Forschungsreisen vereinzelte Kleinfunde mitgebracht. Auch fehlt es bisher an modernen Forderungen entsprechender Lokalforschung im Pontus gänzlich. Die Mitglieder des „American College" in *Merzifon* haben zwar das Verdienst eine kleine Sammlung von gelegentlichen Kleinfunden aus der Umgegend zusammengestellt zu haben (Wright, Records of the

---

[1]) Mit 2 Abbildungen im Text und 20 auf 6 Tafeln. — Die Ergebnisse dieser Arbeit wurden in einem Vortrage in der Statens Historiska Museum in Stockholm am 7. Juni 1935 mitgeteilt.

[2]) Ein ähnliches Grab wurde auch bei *Cindelik* im *Bimboğa Dağ* gefunden: Grothe, Meine Vorderasien-Expedition I, 221, Tf. XIII, 12.

Past VIII, 118 f.), die in der Schule aufbewahrt wird, irgendwelche ernste Terrainarbeiten wurden jedoch nicht vorgenommen. Die flüchtigen Schürfungen von Th. Macridi (Une citadelle archaïque du Pont: MVAG XII, 4, 1907) in *Akkalan* bei Samsun haben nur ganz geringes Scherbenmaterial zutage gebracht. So sind wir ausnahmslos auf gelegentliche Funde und Beobachtungen angewiesen, die sich zu einem sehr bescheidenen Material vereinigen.

Unter diesen Umständen scheint es angebracht, dieses zerstreute Material hier kurz aufzuzählen und zu erörtern. Es stammt ausschließlich aus dem westlichen Teil der pontischen Provinz, dem *Canik*. Dies ist das Hinterland von *Samsun*, woher wichtige Handelswege über *Merzifon* nach *Çorum* bzw. *Amasya*, sowie über *Tokat* nach *Sıvas* führen, denen seit einigen Jahren die neue Eisenbahnlinie *Samsun—Amasya—Turhal—Sıvas* folgt. Dieses Gebiet lieferte vor allem mannigfache Scherbenfunde, dabei auch eine geringe Anzahl vollständig erhaltener Gefässe, während andere Kulturreste nur ganz spärlich vertreten sind. Vom Norden nach Süden ausgehend gehören diese Überbleibsel nachstehenden Fundorten an:

a) *Akkalan* bei Samsun. — Kyklopische Mauerreste und bemalte Scherben aus dem zweiten Viertel des I. Jht. v. Chr.: Macridi, a. a. O., Tf. X. Die angeblich mykenische Keramik: Leonhard, Hethiter und Amazonen, 203 und 230, ist wohl mit K. Bittel, Prähistorische Forschung in Kleinasien (Istanbuler Forschungen VI), 99[2] als „phrygisch" (VIII. bzw. VII. Jht. v. Chr.) zu betrachten. Eine spätere, rhodische Gattung: Bittel, JDAI, XLVIII, Anz. 174. Außerdem rotpolierte Ware der Kupferzeit: Von der Osten, a. a. O., 31.

b) *Samsun*. — Höhle in der Nähe der Stadt: Lehmann-Haupt, Armenien einst und jetzt II, 2, 831. Terrakotta-Köpfen: White, Records of the Past VII, 250 f. Larnax mit Totenbeigaben aus unbestimmbarer Zeit: Von der Osten, a. a. O., 37, Fig. 55. Fragmente von handgemachten Vasen in der Form von Rinderköpfen sowie Ziegen- und Widder-Vorderteilen: Macridi, JDAI XXIV, Anz. 85. Ähnliche wie auch andere vollständig erhaltene Gefäße in größerer Auswahl im Louvre: de Genouillac, Céramique Cappadocienne, II, 22, Nr. 34, Tf. 50; 60 ff., Nr. 163 ff., Tf. 10 ff., 45 ff., außerdem ein Gefäß in Form des Stierkopfes in Kopenhagen (Antiksamlingen, Nr. 9021). Ein bronzenes Ärmchenbeil aus dem Handel: Winckler, MDOG 35, 8.

c) *Çirizli Tepe* bei Kavak. — Cumont, a. a. O., 122; White, Rec. of the Past VII, 99 ff. Es ist wohl der von V. d. Osten, a. a. O., 28 f. beschriebene Schutthügel.

d) *Kale Boynu* am Kızıl Irmak. — Kleine Tumuli in der Umge-

gend: Von Prittwitz und Gaffron, Globus LXV, 125. Mauerreste, aus rechteckigen behauenen Steinen ohne Mörtel, sowie bemalte Scherben unbestimmbarer Zeit: Flotwell (Petermanns Mitteilungen, Erg.-Hft. 114) 6. Scherben der rotpolierten und bemalten Ware: V. d. Osten, a. a. O., 26.

e) *Saray* südöstlich von Çorum. — Hüyük mit Fragmenten der rotpolierten und bemalten Ware: V. d. Osten, a. a. O., 27.

f) *Zongo* zwischen Havza und Merzifon. — Skulpturfragmente mit Kriegerdarstellung: Cumont, a. a. O., 139.

g) *Merzifon.* — Schwarze monochrome und rotpolierte Ware sowie Bucchero: Myres, Journ. of the R. Anthr. Inst. XXXIII, 372, 374, 373. Frühbronzezeitliche, nachhethitische und „phrygische" Buntkeramik: Myres, a. a. O., 371 ff., Tf. XL, 18; Forsdyke, Cat. of the Gr. and Etr. Vases in the Brit. Mus. I, 1, 14, Fig. 22 A, 73, 12. White, Rec. of the Past VIII, 267 ff. In der Nachbarschaft roh zu menschlichen Büsten behauene Steinblöcke, die von White, Rec. of the Past VII, 149 f. für Grenzsteine gehalten wurden.

h) *Tepe Alevi* zwischen Merzifon und Amasya. — Schwarz-rote fleckige Gattung sowie Ware mit rotem Anstrich: Frankfort, Stud. in Anc. Pottery of the Near East II, 64[4], 70.

i) *Amasya.* — Aus der Nachbarschaft eine Bronzestatuette von ganz ungewöhnlichem und höchst verdächtigem Aussehen, durch von Luschan von einem Händler erworben. H. 13, 4 cm. Königsberg, Prussia-Museum, Nr. V, 8361. Vgl. Peiser, Sitz.-Ber. der Altertumsges. Prussia XXII, 434. Hier mit freundlicher Erlaubnis von Prof. W. Gaerte veröffentlicht (Tf. XLVIII a).

j) *Argosti* bei Niksar. — Bronzekopf eines Stieres, vermutlich als Beschlag einer Holzstange dienend. H. 6 cm. Bruxelles, Mus. R. d'Art et d'Hist., Nr. A, 963. Cumont, a. a. O., 271. Eine kleine daselbst erwähnte Bronzefigur eines Stieres aus demselben Fundort ist unpubliziert.

k) *Niksar.* — Zwei Tierreliefs in eine moderne Mauer eingefügt: V. d. Osten, a. a. O., 37, Tf. V, A. Ein anderes Relief mit menschlichen Gestalten befindet sich in der Zitadelle: Hamilton, Reisen in Kleinasien I, 322; Cumont, a. a. O., 269. Bestimmt nicht nachhethitisch-vorpersisch, wie Leonhard, a. a. O., 228 ff. annimmt.

l) *Turhal.* — Bemalte Scherben: Anderson, a. a. O., 71.

m) *Zile.* — Schwarze monochrome Ware: Myres, a. a. O., 372. Bemalte Scherben, darunter frühbronzezeitliche, nachhethitische und „phrygische" Ware: Myres, a. a. O., 371 f., Tf. XL, 1, 7; Forsdyke, a. a. O., 14, Fig. 22 A, 74, 1 und 3; Genouillac, a. a. O., I, 10, Fig. 29 f. White, Rec. of the Past VII, 270.

n) *Tokat.* — Bronzefigur eines Kriegers von ganz ungewöhn-

lichem Aussehen, die von Jerphanion seiner Zeit dort photographiert wurde. Im J. 1928 konnte ich die Photographie, die sich im Seminar von Prof. G. Millet an der École des Hautes Études in Paris befindet, dank dessen Entgegenkommen einsehen. Möglicherweise stammt sie gar nicht aus dem Altertum.

o) *Bolus* zwischen Tokat und Sıvas. — Scherben der frühbronzezeitlichen, nachhethitischen und „phrygischen" Buntkeramik: Myres, a. a. O., Tf. XL, 2—6, 8, 11—15, 17, 20 f., 23 f.; Genouillac, a. a. O., I, 10, Fig. 27 f.

p) *Ladik* Vil. Samsun. — Scherben der bemalten „phrygischen" Ware: Bittel, Boğazköy (Abh. Preuß. Akad. 1935, 1) 90.

Die aufgezählten Kleinplastiken und Skulpturfragmente aus dem Pontusgebiet lassen sich schwerlich mit dem sonst aus Kleinasien Bekannten in nähere Beziehung bringen. Sie bieten daher keine Aufschlüsse über die kulturellen Verhältnisse dieser Provinz im Altertum. Etwas mehr läßt sich aus der Betrachtung der keramischen Überreste abgewinnen, unter denen verschiedene, zumeist bereits aus Mittelanatolien bekannte Gattungen vertreten sind.[1]) Es handelt sich in chronologischer Reihenfolge um folgende Erzeugnisse.

Die früheste bisher ermittelte Stufe der kleinasiatischen Keramik — die schwarzpolierte Ware mit eingeritztem geometrischen Dekor, der mit einer weißen bzw. rötlichen Masse gefüllt ist, die auf dem zentralen Hochlande nur in *Alişar Hüyük* festgestellt wurde, ist im Pontusgebiet noch nicht gefunden worden. Als älteste dort nachweisbare Gattung muß daher die schwarze monochrome Ware gelten, welche durch die Scherbenfunde von *Zile* (m) und *Merzifon* (g) vertreten ist. Gleichartige Keramik tritt in Mittelanatolien in der Schicht von *Alişar Hüyük* I a auf und ist auch in *Boğazköy* (Myres, a. a. O., 372), *Ortahüyük* (Chantre, Mission en Cappadoce, 67), *Hashüyük* (Delaporte, JDAI, XLVII, Anz. 230) und *Kültepe* (Frankfort, a. a. O., 57[3]) durch Grabungen nachgewiesen, außerdem auf verschiedenen Hüyüks in den Vilayeten Maraş, Sıvas, Kayseri, Niğde, Kırşehir, Yozgat und Ankara durch oberflächliche Scherbenfunde bezeugt, wie z. B. auf den Wohnschutthügeln bei *Gemerek* (V. d. Osten, Explorations in Hittite Asia Minor 1929, 138 f.) und *Battal* (V. d. Osten, Explor. in Hitt. Asia Minor 1926, 93). Die pontische schwarze Keramik schließt also direkt an ihr zentralanatolisches Verbreitungsgebiet an und entstammt gewiß, wie derartige Erzeugnisse aus dortigen Fundstätten, den kupferzeitlichen Schichten.

[1]) Zur Chronologie der mittelanatolischen Keramiken hat sich neuerdings Bittel, Prähistor. Forsch. in Kleinasien, 59 ff., geäußert, mit dem ich hier wesentlich übereinstimme. Die von Götze, Kleinasien, Kulturgesch. d. Alt. Orients III, 1, I., 28 & 31 veröffentlichten Fundkarten bedürfen Korrektur und Nachträge sowohl in Bezug auf die mittelanatolischen, wie auf die pontischen Fundstücke.

Auch die nächste Stufe der keramischen Entwicklung des Kızıl Irmak-Beckens — die rotpolierte Ware, die in *Alişar Hüyük* I a bereits neben der monochromen schwarzen auftritt und in *Alişar Hüyük* I b alleinherrschend wird, ist im Pontus durch die Streufunde von *Kale Boynu* (d), *Saray* (e), *Merzifon* (g) und *Akkalan* (a) vertreten. Dabei finden wir in *Tepe Alevi* (h) vereinzelte Scherben der fleckigen schwarz-roten Ware, die in Mittelanatolien ebenfalls in der Periode *Alişar Hüyük* I a vorkommt. Es sind dies eher Produkte mangelhafter Töpferarbeit, nicht eines Übergangsstadiums von der monochromen schwarzen zur roten Ware, wie Frankfort (a. a. O., 63 ff.) früher angenommen hatte (Bittel, a. a. O., 66).

Die rotpolierte Ware wird in Mittelanatolien etwa um 2300 v. Chr. durch eine bemalte bichrome Gattung plötzlich abgelöst, die in *Alişar Hüyük* II[1]) zur Geltung kommt und außerdem durch zahlreiche Einzelstücke von *Kültepe* am besten repräsentiert ist. Dieser frühbronzezeitlichen Buntkeramik, die sich vornehmlich durch schwarzen und braunen geometrischen Dekor auszeichnet, dürfen vielleicht manche Scherben von *Bolus* (o), *Zile* (m) und *Merzifon* (g) zugerechnet werden, die somit ihr Auftreten im Pontusgebiet bezeugen. Bekanntlich lebt diese bemalte Ware noch in Alişar Hüyük III längere Zeit fort. Ob sie auch im Norden Kleinasiens nach ihrer Blütezeit neben späteren Erzeugnissen bestand, läßt sich mangels stratigraphischer Untersuchungen nicht ermitteln.

Auf dem zentralen Hochlande erweist sich dann als nächste Stufe die Töpferei mit rotem Anstrich (wash), die in *Alişar Hüyük* III ansetzt und dort bis 1200 v. Chr. fortlebt. Diese Technik wird im Pontusgebiet bloß durch das Scherbenmaterial von *Tepe Alevi* (h) bezeugt.

Weit reichlicher sind in diesem Gebiet die Erzeugnisse der nachhethitischen Zeit vertreten, zu deren chronologischen Einreihung insbesondere die Ergebnisse der Ausgrabungen der J. 1931—33 in *Boğazköy* verhelfen. Wir unterscheiden eine ältere nachhethitische Gruppe, die nach dem Zusammenbruch des hethitischen Reiches ansetzt und sich durch einfarbige braune oder schwarze Bemalung auf weißgelben bis braungelben Überzug auszeichnet.[2]) Ihr gehören manche Keramikfragmente aus *Bolus* (o), *Zile* (m), *Merzifon* (g) und *Turhal* (l) an, die u. a. das charakteristische Füllmotiv dieser Gattung, die konzentrischen Kreise, aufweisen. Eine spätere Phase schlechtweg „phrygisch" genannt, der eine mit schwarz und rot auf weißer Engobe bemalte Töpferei angehört, die mit

[1]) In der Schichtenzählung von *Alişar Hüyük* folge ich V. d. Osten, Discov. in Anatolia 1930—1931, 55.

[2]) Bittel, JDAI XLVIII, 174, Fig. 5 und MDOG 72, 33, Fig. 16. Besonders reiches Material diesen Stils aus *Alişar Hüyük* IV: V. d. Osten und Schmidt, The Alishar Hüyük 1927, I, Tf. III f.; Schmidt, The Alishar Hüyük 1928 and 1929, I, 238 ff., Tf. XXXV ff.

Vorliebe das Schachbrettmuster verwendet (B i t t e l, MDOG 72, 32, Fig. 15), hat ebenfalls ihre Vertreter unter dem Scherbenvorrat aus *Zile* (m), *Merzifon* (g), *Bolus* (o), *Ladik* (p) und vielleicht auch aus *Akkalan* (a). In Boğazköy (B i t t e l, a. a. O., 35) ist dieser bemalten Gattung eine schwarze, bzw. graue monochrome Ware assoziert, die in technischer Hinsicht vollkommen dem westkleinasiatischen Bucchero gleicht (Fr. S c h a c h e r m e y r, Athen. Mitt. XLI, 390 ff., W. Lamb, Journ. of Hell. Stud. LII, 1 ff.). Auch im Pontusgebiet ist sie dank den Streufunden aus *Merzifon* (g) bekannt. Beide Gattungen — die bemalte trichrome und das Bucchero — nehmen um 700 v. Ch. ihren Ausgang, wie dies aus dem Befund in *Gordion* und Westanatolien folgt. Dieses Datum wird daher auch für den Pontus maßgebend sein.

Von allen bisher besprochenen Keramikarten sind, mit Ausnahme der kupferzeitlichen rotpolierten und der „phrygischen" bemalten Ware in *Akkalan* (a), keine Funde an der pontischen Küste gemacht worden. Es handelt sich ausschließlich um oberflächliche Nachlese aus dem weiteren Hinterlande von *Samsun*. Aus seiner Nachbarschaft (nicht ausgeschlossen, daß aus den Ruinen des alten *Amisos*) dürfen vielleicht die im Louvre aufbewahrten Gefässe herrühren. Es ist eine eigenartige bemalte Gattung (b), die mit dem sonst aus Kleinasien Bekannten wenig gemeinsames hat und daher allem Anscheine nach in die Zeit der Anfänge der griechischen Kolonisation zu setzen ist, wie auch P o t t i e r (L'art hittite II, 24 f., Fig. 14) vermutete. Hier liegt sicher ein lokaler Sonderstil vor. Ebenfalls spät sind die aus Akkalan bekannten Fragmente (a), die sich der Ware von *Alişar Hüyük* V nähern (S c h m i d t, The Alishar Hüyük, 1928 and 1929. II, Tf. V, VIII ff.) und auch in *Boğazköy* (B i t t e l, JDAI, XLVIII, Anz. 174 und 176, Fig. 7, sowie Boğazköy 60, Tf. 16, 1) ihre Verwandte haben. Dies sind schon die jüngsten unter den uns bekannten keramischen Erzeugnissen der einheimischen Werkstätten aus dem Pontusgebiete.

Die Übersicht des vorläufig noch sehr dürftigen keramischen Materials aus dem Pontus und der Vergleich desselben mit den Funden aus anderen Landschaften Kleinasiens führen zu folgenden Schlüssen allgemeiner Art. In technischer Hinsicht scheint die pontische Töpferei der inneranatolischen am nächsten. In den Perioden, wo der Farbendekor angewendet wird, sind außerdem enge stilistische Übereinstimmungen zwischen den beiden Gebieten vorhanden. Soweit sich also heutzutage feststellen läßt, ist die pontische Provinz mit dem zentralen Hochlande in keramisch-geschichtlicher Hinsicht zu einer Einheit verwachsen. Allerdings liegen die Verhältnisse im Küstensaum weniger klar und scheinen sich zuweilen besonders zu gestalten. Dort kamen fremde Einflüsse zur Geltung, nachdem sich das hellenische Element in den Hafenplätzen niederlassen konnte. Selbstverständlich bedürfen diese Aufstellungen genauer Nachprüfung an Hand der systematischen Schichtenausgrabung einer ponti-

schen Fundstätte. Es läßt sich aber schon jetzt behaupten, daß der materielle Werdegang des westlichen Pontus während der vorklassischen Zeit in manchen Zügen demjenigen des *Kızıl Irmak*-Beckens entsprach. Dabei lassen sich auch keine geringen Unterschiede in der Kulturentwicklung dieser beiden Gebiete beobachten. Vor allem ist es bezeichnend, daß im ganzen pontischen Lande weder Denkmäler der hethitischen Kunst, noch hethitisch-hieroglyphische Inschriften gefunden wurden, wie dies aus der Fundkarte bei Götze (a. a. O., 165) zu sehen ist.

II. Der Bronzeschatz von Ordu.

Auf die kulturgeschichtlichen Probleme von Pontus in der Zeit vor der griechischen Kolonisation wirft ein ganz unerwartetes Licht der bisher unveröffentlichte Fund aus einer Grotte bei *Ordu*, der Vilayet-Hauptstadt und einem Hafen an der Schwarzmeer-Küste Kleinasiens. Er bestand aus sieben Bronzegegenständen, die im J. 1910 von dem Antiken-Händler Kirkor Minassian in Paris dem Statens Historiska Museum in Stockholm angeboten wurden. Das Museum kaufte indessen nur vier Stücke (Nr. 15576), worüber in Fornvännen XII, 1917, Tillv. 5 eine kurze Notiz vorliegt. Wo die übrigen drei Stücke sich gegenwärtig befinden, gelang mir trotz aller Nachforschungen nicht zu ermitteln. Glücklicherweise werden ihre Photographien in Stockholm aufbewahrt, so daß ich hier den ganzen Grottenfund von *Ordu* dank dem liebenswürdigen Entgegenkommen von Reichsantiquar Sigurd Curman und Prof. T. J. Arne abbilden und veröffentlichen kann. Genaue Angaben kann ich aber bloß über die in Stockholm befindlichen Originale bringen (Tf. XLVI f), die ich im Juni 1935 dort studiert habe.

Es empfiehlt sich die dem Bronzefund von *Ordu* zugehörigen Gegenstände zunächst in drei gesonderten Gruppen zu behandeln.

a) Die Schaftlochäxte.

Zur ersten Gruppe der Gegenstände, die dem Grottenfund von *Ordu* angehören, zähle ich fünf Schaftlochäxte aus gegossener Bronze (Tf. XLVI & XLVII, c—d), deren Verwandtschaft mit den Beilen des Kobaner Typus schon beim ersten Anblick auffällt. Durch diese werden Waffen und Geräte aus Bronze gemeint, die samt anderem Kulturgut zuerst in dem etwa 700 Bestattungen umfassenden Gräberfelde von *Koban* (nö von Kazbek, 35 km von Ordžonikidze, in Nordossethien) in größerer Menge zutage kamen und in verschiedene Sammlungen, u. a. nach Tiflis, Moskau, Berlin, Wien, St.-Germain-en-Laye, Lyon und Rom, gelangten. Auf Grund dieses Materials haben sich mit den Kobaner Äxten mehrere Forscher, wie Bayern (ZE XVII, Suppl.), Virchow (Das Gräberfeld von Koban), Chantre (Rech. anthr. dans le Caucase II), und Uva-

rova (Matěr. po arch. Kavkaza VIII), befaßt. Vor kurzem hat auch Fr. Hančar (W. Prähist. Zeitsch. XXI, 12 ff.), anläßlich der Veröffentlichung der Bestände des Wiener Museums, diesen Axttypus eingehend besprochen. Auf seine Ergebnisse werden wir im Laufe unserer Untersuchung des öfteren Bezug nehmen können.

Bevor wir zur Beschreibung und Analyse der einzelnen Schaftlochäxte von *Ordu* schreiten, scheint es zweckmäßig der Verbreitung der Kobanäxte nachzugehen, um die Stellung und Bedeutung jener besser erfassen zu können. Die Aexte dieses Typus kamen nämlich nicht bloß als Erzeugnisse lokaler Bronzeindustrie in verschiedenen Gegenden des Kaukasus und Armeniens zum Vorschein, sondern wurden auch außerhalb ihrer engeren Heimat als Einfuhrgegenstände festgestellt. Dabei möchte ich von der Unterscheidung der bestimmten Sonderformen, die sich unter den Kobanäxten leicht beobachten lassen, im Voraus absehen und sie als eine einheitliche Gruppe behandeln.

Im Bereiche der kaukasischen Hochregion, abgesehen von *Koban* selbst, dem ältesten und wichtigsten Fundort der Schaftlochäxte dieses Typus, der ihnen seinen Namen gegeben hat, wurden sie in *Kumbulta* (Uvarova, a. a. O., 226, Tf. XCIV, 1) und in *Čmi* (Uvarova, a. a. O., 114, Tf. LXIII, 3) gefunden. Nehmen wir dieses Gebiet als Mittelpunkt, so können wir die Ausbreitung der Kobaner Aexte an Hand verschiedener Grab-, Depot- und Einzelfunde in drei Richtungen, u. zw. gegen Norden, Südosten und Südwesten verfolgen.[1])

In Ciskaukasien sind die Kobanäxte nur ganz vereinzelt nachgewiesen worden. Trotzdem möchte ich sie für lokale Erzeugnisse halten,[2]) deren Zahl sich gewiß mit dem Fortschritte der Forschung vermehren wird. Wir kennen ein Stück aus der Nähe von *Kislovodsk* (Chantre, a. a. O., II, 44, Fig. 11), eine abgebrochene Schneide eines anderen aus der Umgegend von *Piatigorsk* (Katalog Sobrania Grafa A. S. Uvarova II, 8 f., Fig. 7), sowie ein weiteres von *Kelermes* im Kubangebiet (Věsělovskij, Otč. Arch. Komm. 1904, 96, Fig. 164). Außerdem haben die Kobaner Äxte darüber hinaus als Importe in Osteuropa eine weite Verbreitung gefunden. Durch Einzelfunde lassen sie sich vorerst in *Staryě Lopazy* (Kreis Krasnojar, Gouv. Astrachan) an der Wolga (Zacharov, RHA I, 168, Tf. VII, 5) und in Gouv. *Perm* (Chantre, a. a. O., II, 46, Fig. 15) belegen. Zwei Kobanäxte sollen auch in der *Krim* gefunden worden sein. Daneben sind sie in der Ukraine festgestellt worden, wo sie in *Knišivka*,

[1]) Einzelne Nachweise über die unpublizierten Funde aus Georgien, Erivan-Gebiet und der Krim entnehme ich Hančar (a. a. O., 35 ff.), wo auch (38, Fig. 3) die Karte des Vorkommens der Kobaner Äxte gegeben ist, die jedoch mancher Ergänzungen auf Grund der nachstehenden Fundangaben bedarf.

[2]) In *Kislovodsk* sind vor kurzem wichtige Funde der Kobaner Kultur (Bronzen und Keramik) gemacht worden, ein Beweis, daß sie in diesem Gebiet heimisch war, s. Zamiatnin, Arch. raboty na novostrojkach I, 213 ff.

Kreis Kupjansk (Fedorovskij, Instrukcii ta programi dla rozvidok i rejestracii pamãtok archeologičnich, 32, Fig. 30, 3), in *Lubny*, Gouv. Poltava (Trudy VIII Arch. S'ězda, IV, Tf. 82, 57) sowie im Gouv. *Kiěv* (Gorodcov, Trudy Sěkcii Arch. Instit. Arch. i Iskusstv. II, 58), woher der westlichste Vertreter dieses Typus stammt, aufgelöst wurden.[1])

Weit zahlreicher lassen sich die Kobaner Äxte südlich des kaukasischen Bergmassivs nachweisen. Der Boden Georgiens lieferte allein 134 bisher unveröffentlichte Beile vom Kobaner Typus, die in 52 verschiedenen Ortschaften zutage kamen. Dazu gesellen sich die erwähnten bzw. publizierten Funde aus *Schirethi*, Kreis Gori (Zacharov, a. a. O., 167), *Gostibe*, 30 km von Kaspi (Makalathia, Mitt. d. Anthr. Ges. Wien LII, 102, Fig. 1, 2), *Michajlovskaja*, am Paß von Boržom (Uvarova, a. a. O., 14), sowie *Kvemo-Sasirethi*, Kreis Gori, 60 km von Tiflis (Makalathia, a. a. O., 104, Fig. 4, 4; Nioradze, Euras. Septentr. Ant. VII, 84, Fig. 1, 1). Ganz isoliert, wohl nur vorläufig aus Mangel an Zwischengliedern, liegen die südöstlichen Fundorte der Kobaner Äxte — das Gebiet um *Erivan*, wo sich angeblich fünf Stück fanden, *Vartašen*, Kreis Nucha in S. R. R. Azerbajdžan (Otč. Arch. Komm. 1895, 57, Fig. 122), sowie die Umgegend des *Urmia*-Sees, woher zwei Exemplare bekannt sind (Sammlung F. u. M. Sarre. Kat. d. Ausstell. 1932, 16, Nr. 71 f.). Dies ist auch der am weitesten gegen Südosten vorgeschobene Punkt ihres Vorkommens, wobei einstweilen nicht zu entscheiden ist, ob es sich um Importe oder um Erzeugnisse lokaler Bronzeindustrie handelt.

Im Westen des Kaukasus können wir die Kobaner Äxte vorerst an der pontischen Küste in Abchasien durch mehrere Funde belegen, wo sie von Norden nach Süden ausgehend in folgenden Ortschaften gefunden wurden: *Ačandari* (Miller, Izv. Arch. Komm. 33, 82, Fig. 11) und *Pětropavlovka* (Stražěv, Izvěstiâ Abchazskogo Naučnogo Obščěstva IV, 106) im Kreis Gudauty, *Novyj Afon* (Zacharov, a. a. O., 167), *Ešery*, Kreis Suchum (Ivaščěnko, Eur. Septentr. Ant. VII, 104 f., Fig. 21) sowie *Očemčiri* (Komarov, Izvěst. Kavkaz. Obšč. Istor. i Arch. I, 1 ff.). Weiter im Südwesten wurden sie am *Čuruk Su* in Gurien (Uvarova, a. a. O., 14, Virchow, ZE XIII, Verh. 419), im Gebiet von *Kutais* (Gorodcov, Otčět Istor. Muzěâ v Moskvě 1906, 103, Fig. 31), bei *Čakva* durch fünf

---

[1]) Bemerkenswert sind die immer zahlreicheren Zeugnisse der Kulturbeziehungen zwischen dem Kaukasus und dem Dnjepr-Gebiet um die Wende von Bronze- zu Eisenzeit. Außer den kaukasischen Importstücken, zu denen noch der bronzene Gürtelbeschlag von *Podgorca* gehört, sind die bronzenen Tüllenäxte mit zwei seitlichen Ösen zu erwähnen. Sie kommen in *Koban* vor (Babst, Rev. Arch. V, 1885, 340, Tf. XIV, 1) und lassen sich in der Ukraine durch Originalgegenstände, wie in der Umgegend von *Kiěv* (Fedorovskij, a. a. O., 28, Fig. 26), oder durch Gußformen, wie in *Kardašinka*, Gouv. Taurien (Tallgren, Reallex. d. Vorgesch. XIII, Tf. 22a), nachweisen. Unrichtig ist daher, wenn Virchow (a. a. O., 129) das Fehlen der Hohlkelte als charakteristisch für die Kobaner Kultur hervorgehoben hat.

Stücke (Zacharov, a. a. O., 167), wie auch in *Samurzakani* bei Saberno (Komarov, a. a. O.), und bei der Brücke von *Kantriči* zwischen Chutzovbani und Kobuleti (Komarov, a. a. O.), also in der Nähe von Batum, nachgewiesen. Daran schliessen sich die zwei Kobaner Äxte in dem Grottendepotfunde von Sazazkale bei Artvin in Türkisch-Armenien (Bittel, Türk tarih, arkeol. ve etnogr. dergisi I, 151 f., Fig. 1 ff. & JDAI XLIX, Anz. 354 ff.) an, die damit das letzte Verbindungsglied zwischen den transkaukasischen Funden und den südwestlichen Vertretern dieses Typus — den Schaftlochäxten von *Ordu* — bleiben.

Die Schaftlochäxte von *Ordu* lassen sich also unschwer in einen größeren territorialen Zusammenhang einfügen und nehmen einen wichtigen Platz am Rande des Verbreitungsgebietes der Kobaner Beile, das zwischen *Urmia-See* und *Dnjepr* sowie *Pontus* und *Ural* liegt, ein. Dabei kann man unter den Fundstücken von *Ordu* die beiden Haupttypen der Kobaner Äxte feststellen. Vier von ihnen (I—IV) sind durch Seitenrippen verstärkt, weswegen sie den Hammerbeilen, die unter den Bronzeäxten von *Koban* deutlich überwiegen, besonders nahe stehen, während das fünfte (V) zu den Streitäxten mit gratartiger, geschärfter Bahn — nach der Terminologie von Hančar (a. a. O., 32 f.) — gehört. Von diesen Eigentümlichkeiten Ausgang nehmend, empfiehlt es sich vorerst die Lochäxte von *Ordu* gesondert zu behandeln, um ihre typologische Stellung den anderen Äxten des Kobaner Typus gegenüber klären zu können.

Von den vier Bronzeäxten von *Ordu* (I—IV) erweisen sich zwei (I, IV) mit Bestimmtheit als Werkzeuge, während die zwei anderen (II, III) ebensogut als Waffen gedient haben konnten.

I. — Rippenaxt mit kreisförmiger Klinge und geradem Schaftteil (Tf. XLVI). L. 16,5 cm, Br. 6,9 cm, St. 3,3 cm, Gew. 600 gr. Analyse: Cu—98, 9%, Zn—0, 30%, Pb—0, 10%, Rest—0, 70%. Sie besitzt einen ziemlich großen Klingenteil, der jedoch kein regelmäßiges Kreissegment bildet, wie dies bei manchen Beilen von *Koban* (Uvarova, a. a. O., 17, Fig. 12, Tf. IV, 4 & VI, 1; Chantre, a. a. O., II, Tf. III, 3—4) sowie aus Gouv. *Kutais* und von *Lubny* der Fall ist. Der Unterschied besteht in der Krümmung der Schneide, die sich bei der Axt von *Ordu* abwärts erweitert, um in einem kleinen Vorsprung zu endigen. Aus diesem Grunde geht der Klingenteil unten in einem großen Bogen in den verhältnismäßig kurzen und massiven Beilkörper über, während dies oben in sanfter Weise erfolgt. Der Klingenteil entwickelt sich dabei beiderseits zu zwei deutlich ausgeprägten Längsrippen, die von einer mittleren, aus der Klingenfläche hervortretenden begleitet werden. Sie finden jedoch am Rücken keinen richtigen Abschluß, sondern umgehen denselben derart, daß man von drei fortlaufenden, ununterbrochenen Längsrippen sprechen kann. In dieser Beziehung steht diese Bronzeaxt von *Ordu* den Fundstücken von *Kelermes* und aus Gouv. *Perm* ganz nahe, nur daß bei denen das Schaftloch noch weiter nach rück-

wärts gelegen ist. In dem Beile von *Ordu* verbreitet und verdickt sich der Schäftungsteil nur ganz unbedeutend und tritt deswegen viel weniger hervor, als bei den meisten Vertretern des Kobaner Typus. Übrigens handelt es sich um ein Exemplar, dem man nach Abguß die Gußfehler und Gußnähte nicht entfernt, geschweige denn die Schneide richtig geschärft hat, die jedoch deutliche Gebrauchsspuren aufweist. Derartige grob ausgeführte Stücke lassen sich unter den Beilen des Kobaner Typus nur selten nachweisen (H a n č a r, a. a. O., 17, Tf. II, 3).

II. — Rippenaxt mit kreisförmiger Klinge und leicht geschwungenem Beilkörper (Tf. XLVIIc). Maße unbekannt, nach ungefährer Berechnung L. 16,4 cm. Das Stück besitzt eine ziemlich große, anscheinend linsenartig gewölbte Klinge, die aber kein regelmäßiges Kreissegment bildet. Eine ähnliche Klingenform läßt sich unter den Hammerbeilen von Koban nicht direkt nachweisen, sie nähert sich aber derjenigen mancher Kobaner Äxte mit gratartiger, geschärfter Bahn (U v a r o v a, a. a. O., Tf. IV, 4). Der Übergang vom Klingenteil in den Beilkörper erfolgt oberhalb in sanfter Weise, während der untere Rand eine starke Biegung beschreibt. Der zunächst schmale Beilkörper erweitert und verdickt sich in der Schäftungspartie und läuft dann in den zu einer breiten und stumpfen, schräg gerichteten Kante, gestalteten Rücken aus. Diesen erreichen bloß die beiden Randrippen, die sich aus dem Klingenteil entwickeln, während die zwei parallelen Mittelrippen, auf dem Schäftungsteil besonders stark ausgeprägt, sich vor der Kante im Beilrücken verlieren. Als Eigentümlichkeit dieses Fundstückes sind die vier seitlichen Längsrippen zu nennen, eine sonst bei den Äxten des Kobaner Typus nicht nachweisbare, wohl aber bei manchen anderen vorderasiatischen Rippenbeilen belegte Zahl.

III. — Rippenaxt mit unsymmetrischer Klinge (Tf. XLVIId). L. 15·2 cm. Charakteristisch ist die Form des Klingenteiles, der sich nach unten stark erweitert, während er oben in eine, durch den Gebrauch etwas abgestumpfte, Spitze ausläuft. Diese ist auch bei der unteren Wendung der Schneide mehr vorgerückt, weswegen bei dem Übergange in den Beilrücken der obere Bogen viel sanfter, als der untere, verläuft. Auch bei dieser Axt findet eine Verdickung und Verbreiterung des Beilrückens in der Lochpartie statt, die ziemlich nach rückwärts geschoben ist. Daher ist der stumpf abschließende Beilrücken ganz kurz. Seine Kante wird von zwei seitlichen Längsrippen erreicht, die aus den Klingenrändern ihren Ausgang nehmen, während sich die dritte mittlere verliert. Im Unterschiede zu den anderen Fundstücken von *Ordu* (I, II, IV) und sonstigen Rippenäxten des Kobaner Typus sind die seitlichen Rippen dieser Schaftlochaxt nicht so stark ausgeprägt und zu schmalen Wülsten reduziert.

IV. — Rippenaxt mit länglicher Schneide (Tf. XLVIb). L. 16·8 cm, Br. 5·3 cm, St. 3·5 cm, Gew. 570 gr. Bezeichnend ist die eigentümliche Form ihrer Klinge, die wir sonst — mit individuellen Abweichungen — bei zwei

Fundstücken aus *Koban* (Uvarova, a. a. O., Tf. VI, 2) und *Čmi* wiederfinden, wobei sie bei dem letzteren oben geschwungen ist. Die Schneide ist breit und leicht gebogen. Der Klingenteil beschreibt unten bei dem Übergange in den Beilkörper einen weiten Bogen. Dagegen bildet mit ihm sein oberer Rand eine gerade Linie, so daß hier, wie bei keinem anderen Stück des Kobaner Typus, diese beiden Teile miteinander organisch verwachsen sind. Auch in diesem Beil umgeben die Schäftungspartie beiderseits drei parallele, stark hervortretende Längsrippen, ohne jedoch den zu einer breiten und stumpfen Kante gestalteten Rücken zu erreichen. Auch zu dieser Axt sind exakte Gegenstücke unter dem veröffentlichten Material nicht vorhanden. Gewisse Ähnlichkeit besteht bloß mit einem Miniaturbeil aus *Koban* (Hančar, a. a. O., Tf. III, 5), das aber einen ausgebildeten Hammerteil besitzt.

Die vier Schaftlochäxte von *Ordu* (I—IV) bieten also neue provinzielle Sonderformen des Kobaner Typus, die unter den aus anderen Gebieten bekannten Funden nicht vertreten sind. Wohl aber lassen sich bei ihnen manche Formen und Elemente nachweisen, die zugleich bei verschiedenen anderen Fundstücken dieser Denkmälergruppe vorkommen. Als wichtigstes dieser Elemente sind die seitlichen Rippen zu betrachten. Sie sind ein charakteristisches Merkmal der Hammerbeile von *Koban*, bei denen sie, zumeist drei, vereinzelt nur fünf (Uvarova, a. a. O., Tf. IV, 3), an der Zahl, die Schaftlochpartie verstärken und vor dem Hammerteil abschießen. Dies ist z. B. bei den Äxten im Staatl. Historischen Museum in Moskau (De Morgan, Mission scientifique en Perse IV, 76, Fig. 78) und in Museo Preistorico-Etnografico „Luigi Pigorini" in Rom (Petrie, Tools and Weapons, Tf. XI, 138) ersichtlich. Dasselbe finden wir an Hammerbeilen aus anderen Fundorten des Kaukasus, wie aus *Ačandari*, vor.

Das Vorkommen derartiger Längsrippen beschränkt sich in Vorderasien keineswegs auf die Schaftlochäxte des Kobaner Typus. Als Vorgänger der Rippenäxte sind dort, wie Dussaud (Syria XI, 245 ff.) ausgeführt hat, die Stachelbeile zu betrachten, die besonders zahlreich in den Gräbern von *Luristan* im Westiran angetroffen wurden, aber, wie dies die Darstellung auf einem babylonischen Siegelzylinder beweist (Prinz und Schmidt, Prähist. Zeitschr. IV, 16 f., Fig. 1 f.; 33, Fig. 10 b), auch im Zweistromlande nicht unbekannt waren. Den vollzogenen Übergang von reiner Stachel- zur Rippenwaffe zeigen bereits mehrere Fundstücke aus *Luristan* (Speleers, Bull. des Musées R. d'Art et d'Hist. III, 78 f., Fig. 7 f.; 80, Fig. 10) sowie die Axt von *Beisan* in Palästina (Rowe, Topogr. and Hist. of Beisan I, Tf. 35, 2, Watzinger, Denkm. Palästinas I, 40, Tf. 25, Fig. 51), die nach dem Ausgrabungsbefund dem XIV. Jh. v. Chr. angehört, also sowohl in zeitlicher, wie in typologischer Hinsicht an die Spitze sämtlicher Rippenäxte zu stellen ist. Ihre Stacheln sind viel länger, als die der Bronzeaxt von *Ras Schamra* in Nordsyrien (Schaef-

fer, Syria XIII, 21, Fig. 14, Vulpe, Prähist. Zeitschr. XXIII, 142, Fig. 10), eines Einzelfundes, der aus dem XIII. Jh. v. Chr. stammt. Auch die beiden Amazonenbeile aus *Helenendorf* im Gebiet von Gandža in der S. R. R. Azerbajdžan, bei denen wir drei Stacheln mit Rippen finden,[1]) dürfen ungefähr derselben Zeit angehören, was mit der Chronologie der Gandža-Karabağ-Kultur im Einvernehmen ist. Bei der einen zeichnen sich die Stacheln durch außergewöhnliche Länge aus (Hummel, Euras. Septentr. Ant. VIII, 219, Fig. 17), bei der anderen sind sie bereits kürzer (Rössler, Izv. Arch. Komm. 12, 52, Fig. 14; Hančar, Euras. Septentr. Ant. IX, 63, Fig. 16 e). Die Rippenäxte mit Stacheln scheinen also nicht über das XIII. Jh. v. Chr. herabzureichen, eine Vermutung, die durch den Vergleich mit der Stachelaxt des Torhüters von *Boğazköy*, aus der Nachzeichnung bei Dussaud (a. a. O., 246, Fig. 2) am besten ersichtlich, eine wichtige Stütze erhält. Dieses Relief wird jetzt allgemein in ungefähr dieselbe Zeit (um 1300 v. Chr.) datiert. Zu ähnlichem Schluß gelangte auch Legrain (Luristan Bronzes in the Univ. Mus. 7), der die iranischen Stacheläxte in die Zeit zwischen 1500 und 1200 v. Chr. versetzt.

Mehrere vorderasiatische Rippenäxte bekunden ein weiteres Stadium der typologischen Entwicklung, womit sie auch als zeitlich jünger zu betrachten sind. Die Stacheln sind bereits gänzlich abgeschafft, so daß die deutlich ausgeprägten Längsrippen um den Beilrücken herumlaufen. Meistenteils sind es bloß drei an der Zahl, wie dies bei den Amazonenäxten aus *Alagöz* und *Lori* in S. R. R. Armenien (Kalantar, Problĕmy Ist. Dokapital. Obšč. 1934, 167, Fig. 1) und aus dem *Gandža*-Gebiet der Fall ist (Passek und Latynin, Izv. Obšč. Obsl. i Izuč. Azĕrbajdžana III, 23, Fig. 14). Denselben Typus zeigen ferner eine Schaftlochaxt von *Ordu* (I) sowie die Funde von *Kelermes* und aus Gouv. *Perm*. Dagegen sind die Bronzeäxte von *Sivas* in Ostkleinasien (Von der Osten, Exploration in Hittite Asia Minor 1928, 55; Bittel, JDAI XLIX, Anz. 350 ff., Fig. 2) und von *Nimrud* (Schmidt, a. a. O., 23, Fig. 2, Montelius, Die ält. Kulturper. im Orient u. Europa II, 309, Fig. 1039, Vulpe, Istros I, 50, Fig. 6a), ebenso wie diejenige von *Beisan*, mit

[1]) Wenn Hančar (Euras. Septentr. Ant. IX, 61 f.) die Stacheln der transkaukasischen Amazonenäxte mit Hilfe der bronzenen Stachelkeulen deutet, die er bloß im Gandža-Gebiet nennt, so kann ich dem nicht beipflichten. Derartige Keulen wurden nicht nur in *Karabulak* (Ivanovskij, Matĕr. po arch. Kavkaza VI, 91, Tf. XV, 1—2) gefunden, aber auch in der S. R. R. Armenien (Lalayan, Dabanneri Petumner Khorhrtajin Hajastanum 165, Fig. 130), in *Kamunta* (Uvarova, a. a. O., Tf. XCVII, 3) sowie in anderen Ortschaften Kaukasiens (Schmidt, a. a. O., 32, Fig. 8 f.). Es ist sehr wahrscheinlich, daß sie auch anderwärts in Vorderasien bekannt waren. Wenigstens waren im Westiran steinerne Stachelkeulen noch in der Mitte des IX. Jh. v. Chr. im Gebrauch, was ein medisches Beutestück, in *Assur* gefunden, bezeugt (Andrae, Festungswerke von Assur, 35, Tf. XII, Nr. 19; Unger, Reall. d. Vorgesch. VII, 180, Tf. 169 g).

vier Rippen ausgestattet (vgl. dazu *Ordu* II). Im Nordwestpalaste gefunden, wird die Axt von *Nimrud* zumeist der Zeit von *Assurnasirpal II* (883—859 v. Chr.) zugewiesen, wenngleich nicht ausgeschlossen ist, daß sie in einer früheren Periode gefertigt wurde.

Zur letzten Entwicklungsstufe müssen diejenigen Äxte gerechnet werden, bei denen die Rippen vom Beilrücken verschwunden sind und sich bloß auf die beiden Seiten des Schaftlochteiles beschränken. Sie wird durch die drei Rippenäxte von *Ordu* (II—IV) sowie durch die eigentlichen Hammerbeile von *Koban* und *Čmi* repräsentiert, welche am Schluß aller dieser Umwandlungen stehen. Bei ihnen sind die seitlichen Rippen mit dem Schaftlochteile gänzlich verschmolzen, so daß die mittlere sich im Hammer verliert, während die beiden äußeren in dessen Kanten übergehen. Die beiden letzteren typologischen Entwicklungsmomente der Rippenäxte sind zeitlich voneinander nicht zu trennen. Dies geht schon daraus hervor, daß die vier sie repräsentierenden Rippenäxte von *Ordu* (I—IV) in demselben Depotfunde vorgefunden wurden.

Aus obiger Übersicht ergibt sich das typologische Verhältnis der vier Rippenäxte von *Ordu* (I—IV) zu einander und zu anderen vorderasiatischen Fundstücken. Dabei haben wir absichtlich von allen sonstigen Elementen des Beiles, wie dem Klingenteil oder der Tülle abgesehen, die bei den aufgezählten Rippenäxten verschiedenartig gestaltet sind. In jeder anderen Beziehung sind solche Stücke, wie die Axt von *Beisan*, von *Ras Schamra* oder von *Sıvas* von den transkaukasischen Amazonenbeilen sowie den Hammerbeilen von *Koban* grundverschieden. Das gemeinsame Element, das allen diesen Fundstücken eigen ist und schon längst als rein orientalische Schöpfung erkannt wurde (P e t r i e, a. a. O., 12 f.) — die seitlichen Rippen — tritt in Kleinasien bloß im Osten — in den Schaftlochäxten von *Sivas* und von *Ordu* — auf. Darin äußert sich nicht nur nähere Verwandtschaft der letzteren mit anderen derartigen Äxten des Kobaner Typus aus dem Kaukasus. Vielmehr handelt es sich um gleichzeitige Anwendung einer in Vorderasien geläufigen Form an den kleinasiatischen und kaukasischen Bronzegeräten. Diese Feststellung ist besonders für die Bewertung der Kobaner Hammerbeile wichtig. Denn ihre Längsrippen erweisen sich als eine Entlehnung aus der vorderasiatischen Bronzeindustrie, die noch weiter nach Norden übermittelt wurde,[1]) wie dies die Funde der Rippenäxte in Ciskaukasien (*Kislovodsk* und *Kelermes*) sowie die ciskaukasischen Importstücke in Osteuropa (*Staryě Lopazy*, Gouv. *Perm* und *Knišivka*) beweisen. Sicherlich hat darin Transkaukasien als Vermittler mitgewirkt, was die Längsrippen an den dortigen

[1]) In ähnlicher Weise wurden die Rippen aus Kleinasien nach der Balkanhalbinsel übernommen. Vgl. eine Hammeraxt mit fünf Rippen aus *Makedonien* (Stockholm, Stat. Hist. Mus., Nr. 12386): Månadsblad af K. Vitterhets Historie och Antiquitets Akademien 1903—1905, 198, Fig. 263.

Amazonenbeilen bezeugen, umso mehr als es nach den Darlegungen von H a n č a r (a. a. O., 15 f., 30 ff.) die Quelle mancher Anregungen für die Ornamentik der Kobaner Prachtbeile war, und dies sowohl in Bezug auf die Technik, wie auf den Motivschatz. Dafür spricht auch eine Anzahl von bronzenen Axtnadeln aus *Koban* (C h a n t r e, a. a. O., II, Tf. XX, 1; U v a r o v a, a. a. O., Tf. XXIX, 3; H a n č a r, Euras. Septentr. Ant., VII, 145, Fig. 17 a, c), deren Kopf aus einem typischen Beilchen gebildet ist, das, typologisch betrachtet, eine Mittelstellung zwischen den transkaukasischen Amazonenäxten und den Kobaner Hammerbeilen einnimmt. Denn es verbindet die beiden charakteristischen Merkmale derselben, indem es aus einem großen Klingenblatt, das demjenigen der Amazonenäxte entspricht, sowie aus einer Schaftlochpartie mit seitlichen Längsrippen, die durch ihren schlanken, geschwungenen Körper sofort an die Kobaner Hammerbeile erinnert, besteht. Diese sind keineswegs ein Produkt der bodenständigen Kulturentwicklung, wie es H a n č a r (a. a. O., 22) betont. Durch ihre Klingenform, die auch manchen Tüllenäxten aus *Luristan* (G o d a r d, Ars Asiatica XVII, Tf. XXIV, 69 und 71, S p e l e e r s, a. a. O., 64, Fig. 15) eigen ist, sowie durch die Anwendung der Seitenrippen weisen sie wichtige vorderasiatische Elemente auf, deren Bedeutung im Lichte der Neufunde der letzten Jahre besonders deutlich hervortritt. Auf das zweite dieser Elemente — die Seitenrippen — allen Nachdruck zu legen, geben die Schaftlochäxte von *Ordu* den Anlaß; sie sind neben manchen transkaukasischen als typologisches Bindeglied zwischen den sonstigen vorderasiatischen Rippenäxten und den Kobaner Hammerbeilen sowie den ciskaukasischen Funden aufzufassen.

Andere Probleme drängen sich bei der Betrachtung der fünften Schaftlochaxt von *Ordu* auf.

V. — Axt mit schräg gestelltem Klingenteil und gratartiger, geschärfter Bahn (Tf. XLVIc). L. 21·8 cm, Br. 7·9 cm, St. 3·6 cm, Gew. 870 gr. Analyse: Cu—96, 4%, Pb—1, 1%, Sn—0, 30%, Ni—0, 30%, Rest—1, 90%. Dieser Typus ist in *Koban* selbst seltener nachweisbar (U v a r o v a, a. a. O., Tf. IV, 4 und VI, 1; C h a n t r e, a. a. O., II, Tf. III, 3—4; B a y e r n, a. a. O., Tf. II, 1), kommt aber außerdem in *Kumbulta, Piatigorsk, Ešery, Kvemo-Sasirethi* und *Artvin* vor. Dabei ist das Fundstück von *Ordu* größer als sämtliche veröffentlichte dieses Typus, deren Länge mit 14·5 cm anfängt und in dem Beile von *Artvin* (B i t t e l, a. a. O., 152, Fig. 3 f. und a. a. O., 354 f., Fig. 4 f.) 19 cm erreicht. Es trägt keine Verzierungen, die auch bei allen sonstigen Schaftlochäxten obiger Gruppe fehlen, mit Ausnahme einiger Exemplare von *Koban* (B a y e r n, a. a. O., Tf. II, 1; C h a n t r e, a. a. O., II, Tf. III, 4; U v a r o v a, a. a. O., Tf. IV, 4), die sich durch reiche Ornamentik auszeichnen.

Die Axt von *Ordu* besteht aus einem halbkreisförmigen Klingenteil, der zu ihrer Längsachse schräg gestellt ist, wodurch seine beiden Einziehungen

gegeneinander unsymmetrisch gelegen sind. Insbesondere ist die obere Klingeneinbiegung im Verhältnis zur unteren mehr vorgerückt und sanfter gebildet. Diese Wirkung wird noch dadurch verstärkt, daß sich die breite Klingenfläche zu einem firstähnlichen Grat stark verschmälert, das auf beiden Kanten fazetiert ist und bis zum Beilrücken verläuft. Der lange und schlanke Beilkörper, der oben beinahe geradlinig ist, erweitert sich nur bei dem Übergange in den Schäftungsteil und nimmt dort an Stärke zu. Dieser ist, dem länglichen spitzovalen Loch entsprechend, auf beiden Rändern konkav eingeschnitten, so daß eine für diese Partie charakteristische röhrenähnliche Ausladung entsteht. Schließlich erweitert sich der Beilkörper dem Nacken zu, der meißelhaft endigt. Seine schräge und scharfe Schneide verläuft aber nicht geradlinig, wie bei den meisten Fundstücken dieses Typus, sondern zeigt, ähnlich einem Exemplare aus *Koban* (Bayern, a. a. O., Tf. II, 1), eine leicht konkave Einziehung. Es handelt sich danach um eine Waffe, deren Schneide deutliche Gebrauchsspuren aufweist.

Unter den bereits aufgezählten Fundstücken dieser Gruppe steht der Axt von Ordu diejenige von *Artvin* (Bittel, a.a. O., 152, Fig. 3 f. und a. a. O., 354 f., Fig. 5) am nächsten. Die Axt von *Ordu* ist zwar schlanker und besser proportioniert und besitzt einen schärferen Rücken, stimmt aber mit dem Exemplare von *Artvin* in allen sonstigen Einzelheiten sowie in der Form auffallend überein. Es scheint also, als ob wir in den Fundstücken von *Artvin* und *Ordu* eine bestimmte, dem ostpontischen Gebiet heimische Varietät der Kobaner Streitaxt besitzen, die freilich dort nicht alleinherrschend war, wie dies das zweite Beil von *Artvin* (Bittel, a. a. O., 151, Fig. 1 f. und a. a. O., 355 f., Fig. 6), das eine andere Sonderform repräsentiert, bezeugt. Auch bieten alle übrigen Exemplare der Kobaner Streitaxt mit gratartiger, geschärfter Bahn den beiden von *Artvin* und *Ordu* gegenüber verschiedene, nicht unwichtige Abweichungen dar, die sich insbesondere in der Gestalt und Stellung des Klingenteiles äußern. Bemerkenswert ist dabei, daß sie sämtlich in ihrem Vorkommen auf die westliche Hälfte des Kaukasus beschränkt sind und im Osten bisher gar nicht vorgefunden wurden. Anscheinend handelt es sich um einen Waffentypus, der sich dort, vermutlich zuerst in Transkaukasien, wie Hančar (a. a. O., 33 f.) annimmt, spezialisiert hat. Die Ausbildung dieses Sondertypus des Kobaner Beiles dürfte unter lokalen Anregungen geschehen sein, da aus dem übrigen Vorderasien irgendwelche Parallelen gänzlich unbekannt sind. Daraufhin weist übrigens ein Hammerbeil mit seitlichen Rippen aus *Koban* hin, das wegen seiner unsymetrischen Schneide nach Hančar (a. a. O., 18, Tf. III, 2) eine Übergangsform zwischen den eigentlichen Kobaner Hammeräxten und den Beilen mit gratartiger, geschärfter Bahn darstellt. Nicht ausgeschlossen, daß dies in Transkaukasien erfolgte, denn die Form der Schneide, die linsenähnliche Klingenwölbung, der scharfkantige

Klingenblattzuschnitt gegen den schlanken Beilkörper zu, die röhrenähnliche Ausladung der Schäftungspartie — dies alles weist auf die genetische Verbindung mit dem transkaukasischen Amazonenbeile hin, worauf Hančar (a. a. O., 33 f.) aufmerksam macht. Die Fundstücke von *Artvin* und *Ordu* bezeugen also, daß auch die ostpontischen Gebiete Kleinasiens an dieser Entwicklung einen gewissen Anteil hatten.

Falls wir jetzt das Verhältnis der Schaftlochäxte (I—V) von *Ordu* zu den anderen Vertretern des Kobaner Typus zusammenfassen, so können wir feststellen, daß sie Sonderformen repräsentieren, die im eigentlichen Kaukasus-Gebiet nicht vorkommen. Dies gilt sowohl von sämtlichen Rippenäxten (I—IV), die keine exakten Gegenstücke unter den Schaftlochäxten des Kobaner Typus besitzen, wie von der Axt mit gratartiger, geschärfter Bahn (V), die ebenfalls manche Eigentümlichkeiten aufweist und mit den Fundstücken von *Artvin* zu dem ostpontischen Sondertypus gehört. Die Schaftlochäxte von *Ordu* sind als Produkte einer provinziellen Entwicklung aufzufassen, die sich im Ostpontus in XII. Jhd. v. Chr. vollzogen hat, welches Datum sich aus den Darlegungen über die Chronologie des gesamten Grottenfundes ergeben wird.

Aus den vorangegangenen Untersuchungen geht hervor, daß die Schaftlochäxte von *Ordu* die ersten und alleinigen Vertreter des Kobaner Typus auf der kleinasiatischen Halbinsel sind. Von den wenigen Schaftlochäxten, die man bisher aus Anatolien kennen gelernt hat, läßt sich bloß diejenige von *Sıvas* wegen der Längsrippen mit ihnen in Beziehung bringen. Ferner gehört in denselben Zusammenhang die Axt von *Boğazköy* (Bittel, MDOG 73, 23, Fig. 2 und Boğazköy, 28 f., Tf. 10, 1), die mit dem Siegelabdruck des *Šuppiluliuma* (1395—1355 v. Chr.) zusammen gefunden wurde. Zwar besitzt sie keine seitlichen Rippen, aber die zwei mittleren sind ziemlich deutlich ausgeprägt, so daß drei Längsrillen entstehen. Ähnlich ist die Schaftlochpartie einer Bronzeaxt aus *Mittelsyrien*, die sich in Kopenhagen (Antiksamlingen, Nr. 3486) befindet, gestaltet. Sie weist vier Wülste und fünf Rillen auf. Ich bilde sie hier (Tf. Le) dank der Liebenswürdigkeit von Dr. Poul Fossing ab (L. 13·5 cm; H. des Schaftlochteiles 5—5·2 cm; H. der Klinge 4·5 cm; St. des Schaftlochteiles 2·7 cm; St. des Kammes 1·1 cm). Die übrigen kleinasiatischen Schaftlochäxte gehören ganz anderen Typen an, so die bereits erwähnte Axt des Torgottes von *Boğazköy*, die noch näher besprochen wird. Eine besondere Stellung nimmt ferner die bronzene Axt mit zylindrischer Tülle und sich erweiterndem Klingenblatt ein, die von der *Büyükkale* bei *Boğazköy* stammt (Chantre, Mission en Cappadoce, 35, Fig. 32). Es handelt sich um einen Waffentypus, der sich in Vorderasien anscheinend schon in der Kupferzeit spezialisiert hat, denn darauf weist das Vorkommen eines Tonmodelles solcher Axt in *Lagaš* hin (Heuzey, Découv. en Chaldée, Tf. XLV, Fig. 6). Aber die ältesten nachweisbaren metallenen sind schon aus Bronze. Sie

stammen aus *Luristan* und aus *Susa* und tragen den Namen von *Addapakšu*, eines dem König *Sumuabu* von Babylon (2057—2044 v. Chr.) gleichzeitigen Staathalters von *Susa* (Scheil, RA XXVII, 137; Pope, Bull. of the Inst. for Pers. Art and Arch. 7, 19, Fig. 1). Andere datierten Fundstücke, die gleichfalls *Susa* geliefert hat (de Mecquenem, Mém. de la Dél. en Perse VII, 81, Fig. 184 und RA XXI, 112), stammen aus der Zeit des elamischen Königs *Šilhak-in-Šušnak* (um die Mitte des XII. Jh. v. Chr.), der vermutlich auch manche Einzelfunde aus *Luristan* zuzuweisen sind (Speleers, Bull. d. Mus. R. d'Art et d'Hist. III, 62, Fig. 9; Godard, a. a. O., Tf. XVI, 49). Ihnen allen gegenüber zeigt die Axt von *Büyükkale* gewisse provinzielle Besonderheiten. Die Klinge zeichnet sich durch weniger geschwungene Form aus, die Schneide besitzt eine sanftere Krümmung, die Tülle ist höher und hat an den Rändern keine Wülste, dafür aber mehrere querverlaufende, die vielleicht die einstige Umschnürung nachahmen. Die Fundumstände geben zwar keinen Anhaltspunkt dieses Waffenstück genau zu datieren, der allgemeine Befund auf der *Büyükkale* spricht jedoch dafür, daß man es nur mit den späteren iranischen Fundstücken dieses Typus in Beziehung bringen darf. In diesem Falle wäre für unsere Bronzeaxt die Zeit um 1200 v. Chr. mit großer Wahrscheinlichkeit in Anspruch zu nehmen.

Ein anderer Typus der kleinasiatischen Schaftlochaxt ist durch drei bronzene Exemplare belegt, wovon das eine aus *Çerkeş*, 105 km N von Ankara stammt (Bittel, JDAI XLIX, Anz. 349 ff., Fig. 1; L. 16,4 cm, Br. 8,8 cm[1]), das andere im J. 1907 in *Boğazköy* gefunden wurde (Istanbul, Antiken-Museum, No. 4087), während das dritte, dessen genauer Fundort unbekannt ist (Tf. Lc), aus dem Handel nach Stockholm, Stat. Histor. Mus. (Nr. 12.599) gelangte (Månadsblad 1903—05, 243, Fig. 366; L. 13·4 cm, Br. 6·2 cm, St. 3·4 cm). Das Klingenblatt dieses Axttypus entspricht, wegen der sich gegen die Schneide zu verlierenden Mittelrippe, fast genau einer bronzenen Flachaxt aus *Mittelsyrien* (Petrie, a. a. O., Tf. LXXIV, A 95). Aber die Form der Schaftlochpartie ist ganz eigenartig und der Kamm am Nacken, der sich nach oben und unten spitz erweitert, kann nur entfernt mit dem halbkreisförmigen Gebilde einer Bronzeaxt von *Tepe Giyan* bei Nehavend (Herzfeld, Archäol. Mitt. aus Iran I, Tf. IV), einer weiteren aus *Luristan* (Moortgat, Bronzegerät a. Luristan 5, Tf. II, 5), sowie der bereits erwähnten aus *Mittelsyrien*, verglichen werden. Ganz ähnlichen kammartigen Rückenansatz besitzt ferner die kleine Votivaxt aus *Assur* (Andrae, D. arch. Ischtar-Tempel, Tf. LXXIX, a—b), die dem III. Jht. v. Chr. angehört. Vielleicht kann man ihn auch bei den kleinasiatischen Äxten von älteren Prototypen ableiten. Als solchen möchte ich den Nacken der Axt von *Ahlatlıbel* (H. Zübeyr, Türk tarih, ark. ve etn. dergisi II, 95, Tf. X, Nr. A. B. 354) aus dem

[1]) Für die freundliche Mitteilung der Maße dieses Stückes sowie mancher anderen bin ich Dr. Kurt Bittel (Istanbul) zum Dank verpflichtet.

III. Jht. v. Chr. ansehen, deren Hammer eine ähnliche Form aufweist und sich dann vielleicht zum stumpfen Kamm entwickelt hat. Aus Mangel an Vergleichsmaterial ist es einstweilen schwer diese drei vereinzelt stehende Fundstücke chronologisch zu bestimmen, ich glaube jedoch nicht fehl zu gehen, wenn ich sie der zweiten Hälfte des II. Jht. v. Chr. zuweise.

Es ist also nicht zu verkennen, daß die anderen wenigen Schaftlochäxte aus Anatolien denjenigen von *Ordu* zeitlich ziemlich nahe stehen. Somit treten im östlichen und zentralen Kleinasien in der Zeit von 1400—1000 v. Chr. mehrere, sehr spezialisierte Typen von Schaftlochäxten auf (verschiedene Rippenäxte; Axt mit gratartiger, geschärfter Bahn; Stachelaxt; Axt mit zylindrischer Tülle; Axt mit kammartigem Rückenansatz). In dieser Beziehung gestalten sich hier die Verhältnisse ähnlich, wie zu gleicher Zeit in *Luristan*, jedoch mit z. T. abweichender Typenauswahl und provinziellen Formenunterschieden.

b) Das Spatenbeil.

Als zweite Gruppe unter den Fundgegenständen von Ordu fasse ich ein unvollständig erhaltenes Gerät (Tf. XLVIIb) auf. Br. 10·2 cm von der Kante des Beilrückens bis zur Schneide. Soweit die Photographie zu urteilen erlaubt, bestand das Stück aus verhältnismäßig niedrigem Schaftlochteil, der sich zu einem Rücken mit stumpfer, gerader Kante erweitert. Durch die Mitte der Schaftlochpartie geht eine Rippe, die aus der Klingenfläche mündet und vor der Rückenkante abschließt. Ähnlich wie diese Mittelrippe, sind auch die beiden seitlichen Rippen wenig ausgeprägt und verlieren sich in den Klingenrändern. Der Schaftlochteil erweitert sich rasch zu einem breiten Klingenblatt, das, soweit man aus dem erhaltenen Fragment schließen kann, ursprünglich die Form eines breiten Spatens besaß. Die Zwecksbestimmung dieses sonderbaren Gerätes ist unbekannt, umso mehr als derartige Fundstücke sowohl aus Anatolien, wie aus anderen vorderasiatischen Ländern fehlen. Wichtig ist jedenfalls festzustellen, daß es auf einen Stiel aufgesetzt wurde und daß sein Schaftlochteil dieselben Wesensmerkmale aufweist, die den Kobaner Beilen und insbesondere den transkaukasischen Amazonenbeilen eigen sind, an deren Tülle er nicht zuletzt erinnert.

c) Das Ärmchenbeil.

Zur dritten Gruppe der Fundstücke von *Ordu* gehört eine flache mittelgroße Axt (L. 15 cm, Br. 6·4 cm, St. 1·1 cm; Analyse: Cu—92, 10%, Sn—6, 5%, Ni—0, 30%, Zn—Spuren, Rest—0, 10%) mit rundlicher Schneide und zwei kleinen seitlichen Absätzen (Tf. XLVIIa), die bereits von Janse (Bull. of the Mus. of Far East. Antiqu. II, Tf. II, 1) abgebildet wurde. Es ist eine sogenannte Ärmchenaxt, die in Kleinasien durch nach-

stehende Funde von Originalgegenständen[1]) und Gußformen sowie in Darstellung belegt ist:

I. Aus Bronze:

1. *Kayseri*. — Im Handel erworben. Vielleicht von Kültepe stammend. Stockholm, Stat. Histor. Mus., Nr. 11.435a. L. 17'8 cm, Br. 6 cm, St. 1'3 cm. Mit eingeritzter Verzierung. Månadsblad 1901—02, 109, Fig. 54 (Tf. XLIXa).

2. *Kayseri*. — Im Handel erworben. Stockholm, Stat. Histor. Mus., Nr. 11.434. L. 14'5 cm, Br. 4'5 cm, St. 1 cm. Månadsblad 1901—02, 108, Fig. 50 (Tf. XLIXd).

2a. *Kayseri*. — Im Handel erworben. Bisher unveröffentlicht. Stockholm, Stat. Histor. Mus., Nr. 11.435b. L. 21'3 cm, Br. 9'9 cm, St. 1 cm. Hier mit freundlicher Erlaubnis von Prof. T. J. Arne abgebildet (Tf. XLIXb).

2b. *Kayseri*. — Im Handel erworben. Bisher unveröffentlicht. Stockholm, Stat. Histor. Mus., Nr. 11.435c. L. 18 cm, Br. 7'2 cm. Hier mit freundlicher Erlaubnis von Prof. T. J. Arne abgebildet (Tf. XLIXc).

3. *Kültepe*. — Ausgegraben. Louvre, AO 9736. L. 15'5 cm, Br. 4 cm. Chantre, Mission en Cappadoce, 79, Fig. 58.

4. *Kültepe*. — Ausgegraben. Louvre, AO 9734. L. 13'5 cm, Br. 8'8 cm. Mit eingeritzter Verzierung. Chantre, a. a. O., 79, Fig. 59.

5. *Kültepe*. — Ausgegraben. Louvre, AO 9735. Bisher unveröffentlicht. L. 11'8 cm, Br. 8 cm. Hier mit freundlicher Erlaubnis von Prof. R. Dussaud abgebildet (Fig. 1b).

6. *Boğazköy*. — Von einem Depotfund im Stadtgebiet von Hattušaš. Berlin. VA 3520. L. 25'3 cm, Br. 11'2 cm, St. 0'4 cm. Winckler, MDOG 35, 7 f., Fig. 1; Bonnet, Die Waffen der Völk. d. Alt. Or. 23, Fig. 11; Przeworski, Wielka Historja Powszechna I, 662.

7. *Boğazköy*. — Berlin, Archäologisches Seminar. L. 17'4 cm, Br. 3'9 cm, St. 1'7 cm. Fundumstände unbekannt, anscheinend ist dies die von Winckler (a. a. O., 7) erwähnte Bronzeaxt. Przeworski, Światowit XIII, 1929, 58, Fig. 20 (Fig. 1a).

8. *Boğazköy*. — Auf der Büyükkale in der Schicht mit Keramik der nachhethitisch-phrygischen Zeit ausgegraben. L. 12'85 cm, Br. 7 cm, St. 1 cm. Bittel, MDOG 70, 14 f., Fig. 7 und Boğazköy 52, Tf. 10, 2.

9. *Alişar Hüyük*. — Aus der dritten Schicht, die größtenteils der Zeit des hethitischen Reiches entspricht. Maße nicht angegeben. V. d. Osten, Discoveries in Anatolia 1930—31, 51, Fig. 49, c 1741.

[1]) Über eine angeblich aus *Kayseri* stammende Axt, deren Herkunft jedoch in Wirklichkeit syrisch ist, s. weiter unten.

10. *Alişar Hüyük.* — Aus der vierten Schicht, die der Zeit nach dem Sturze des hethitischen Reiches entspricht. Maße nicht angegeben. Oğuz, Türk tarih, ark. ve etnogr. dergisi I, 54 & 59, Fig. 53, e 1590.

11. *Bolu,* 140 km NW von Ankara. — Einzelfund. Mit eingeritzter Verzierung. L. 20·6 cm, Br. 6 cm. Bittel, JDAI XLIX, Anz. 353 f., Fig. 4.

12. *Samsun.* — Im Handel erworben. Unveröffentlicht. Verbleib unbekannt. Winckler, a. a. O., 8.

12a. *Fundort unbekannt.* — American Girls College, Arnavutköy. Im Inventar als „in den Kupferminen des Königs Kroisos" gefunden notiert. Erwähnt von Bittel, Boğazköy, 52.

II. Aus Eisen:

13. *Alişar Hüyük.* — Aus der vierten Schicht, die der Zeit nach dem Sturze des hethitischen Reiches entspricht. Maße nicht angegeben. Oğuz, a. a. O., 59, Fig. 53, e 1242 a.

III. Steinerne Gußformen:

14. *Alişar Hüyük.* — Aus dem Anfang des I. Jht. v. Ch. V. d. Osten, Discoveries . . ., 34, Fig. 32.

15. *Gâvur Kalesi,* 60 km SWS von Ankara. — Aus der phrygischen Zeit. Fragmentarisch erhalten. Martin bei V. d. Osten. Discoveries . . ., 89, Fig. 88.

16. *Hisarlik.* — In der Schicht VII b gefunden. Götze bei Dörpfeld, Troja und Ilion, 405, Fig. 406; Tallgren, Zeitschr. d. Finn. Altertumsges. XXVI, 24, Fig. 4; Hörnes, Wr. Prähist. Zeitschr. IV, 38 f., Fig. 7, Nr. 1—2, und 8.

IV. Als Darstellung:

17. *Inbazar* zwischen Bayat und Afyon Karahisar. — In einer Grotte über die Tür im Hochrelief eingemeisselt. Brandenburg, ZE XL, 384, Fig. 4. Aus der phrygischen Zeit.

Auf Grund unseres Kataloges läßt sich nun das Verbreitungsgebiet der Aermchenbeile auf der kleinasiatischen Halbinsel festlegen. Im Norden ist im Pontus ein Stück aus *Samsun* (12) verzeichnet. Weiter im Westen sind als Fundorte *Bolu* (11) und *Hisarlik,* woher die Gußform (16) stammt, nachweisbar. Im Innern finden wir die Aermchenbeile zunächst im phrygischen Gebiet, wo sie durch das Relief von *Inbazar* (17) und die Gußform von *Gâvur Kalesi* (15) belegt sind. Am reichlichsten sind sie jedoch im Kızıl Irmak-Becken vertreten, wo mehrere Exemplare in *Boğazköy* (6—8), auf *Alişar Hüyük* (9—10, 13—14) sowie auf *Kültepe*

(3—5) zutage kamen. Die Umgegend von *Kayseri* (1—2 b) ist der südlichste Ort deren Auftretens auf der Halbinsel. Es handelt sich also um ein Verbreitungsgebiet, das auf den nördlichen und mittleren Teil Anatoliens beschränkt ist, während im südlichen bisher keine Ärmchenäxte gefunden wurden. Daraus dürfen wir aber keine Schlüsse ziehen, denn bei der mangelhaften Erforschung des Landes können Neufunde aus solchen Gegenden kommen, woher diese Geräte einstweilen fehlen. Somit bleibt heutzutage *Ordu* der in Kleinasien gegen Nordosten am weitesten vorgeschobene Punkt ihres Auftretens.

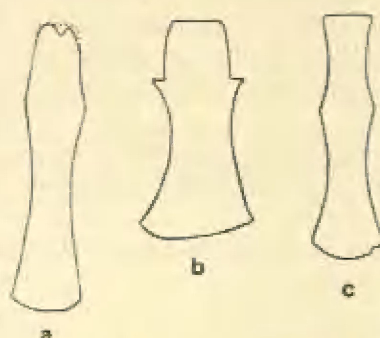


Fig. 1. Kleinasiatische und kaukasische Bronzeäxte.

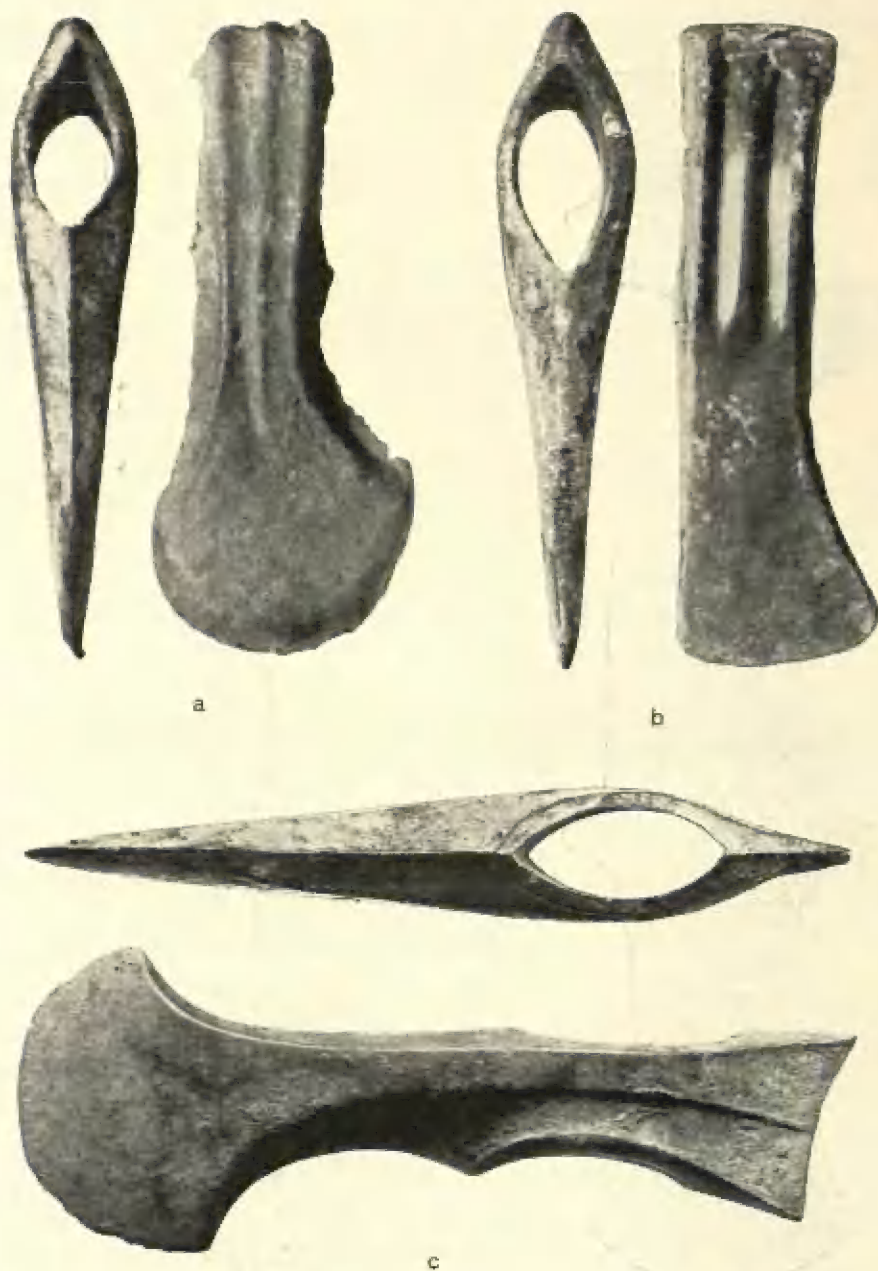
A: Boğazköy, Berlin, Archäol. Seminar; B. Kültepe, Louvre, AO 9735; C: Gebiet von Piatigorsk, Slg. Uvarov im St. Histor. Museum, Moskau. A, B: nach Originalen; C: nach Uvarov.

Von diesen zwanzig aus Anatolien bekannten Denkmälern ist eins (12a) unbekannter Herkunft, fünf stammen (1—2b, 12) aus dem Handel, über drei andere (6—7, 11) liegen keine Fundberichte vor, während drei weitere (3—5) in mangelhafter Weise ausgegraben wurden, so daß insgesamt zwölf Stück keine stratigraphisch beglaubigte Provenienz besitzen und deswegen für die chronologische Einreihung der gesamten Gruppe belanglos sind. Nur die übrigen vier Ärmchenäxte und die drei Gußformen, die den Schichtengrabungen entstammen, sowie das Felsrelief können einigermaßen zeitlich festgesetzt werden. Von ihnen ist das Exemplar von *Alişar Hüyük* (9) das älteste, da es in der III. Schicht zutage kam, die sich von 2100 v. Chr. über das II. Jht. v. Chr. bis zum Niedergange des Hethither-Reiches erstreckt. In Anbetracht der langen Fortdauer dieser Periode wäre es wünschenswert, die genaue Fundlage des obigen Fundstückes innerhalb der III. Schicht kennen zu lernen. Denn aus dem allgemeinen Tatbestande ist zu schließen, daß dieses Ärmchenbeil eher dem Ausgange der Hethiter-Zeit angehört, d. h. nicht allzu fern vor 1200 v. Chr. fallen muß. Bereits in die Zeit nach 1200 v. Chr. ist die Gußform von *Hisarlik* (16) zu setzen, die in der Schicht VII b

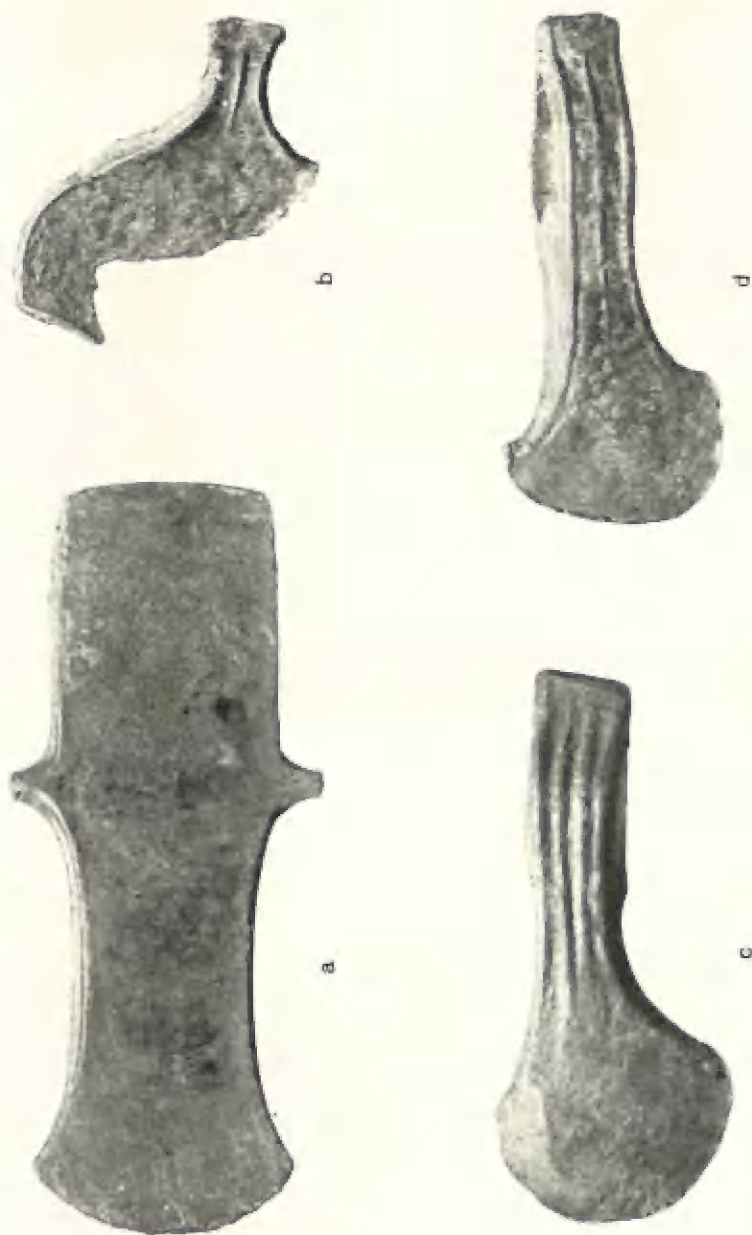
zum Vorschein kam. Sie ist jedenfalls vor 800 v. Chr. zu datieren, da um diesen Zeitpunkt die darauffolgende Periode Troja VIII beginnt. Zeitlich entsprechen dieser Gußform die auf der *Büyükkale* bei *Boğazköy* gefundene Ärmchenaxt (8) sowie die beiden der IV. Schicht von *Alişar Hüyük* entstammenden Geräte aus Bronze (10) und Eisen (13). Alle drei gehören der nachhethitisch-phrygischen Zeitperiode an, die zwischen 1200 und 700 v. Chr. liegt. Aus deren zweiter Hälfte, d. h. aus dem Anfang des I. Jht. v. Chr. stammen die Gußformen von *Alişar Hüyük* (14) und von *Gâvur Kalesi* (15), die als der phrygischen Zeit angehörend zwischen 900 und 700 v. Chr. zu datieren ist. In dieselbe Periode fällt auch die Felsdarstellung von *Inbazar* (17). Demzufolge läßt sich an Hand der acht genannten Funde der Gebrauch der Ärmchenäxte in Kleinasien während einer recht großen Zeitspanne nachweisen, welche zumindest im XIII. Jh. v. Ch. ansetzt und bis ins VIII. Jh. v. Chr. reicht. Mit diesem Befund stimmt die Zeitstellung der Ärmchenaxt von *Ordu* überein, die, wie sich im Laufe unserer Untersuchung über die Chronologie des gesamten Grottenfundes ergeben wird, aus dem XII. Jh. v. Ch. stammt. Damit müssen auch die vorhergenannten chronologisch ungesicherten Ärmchenbeile in denselben Zeitabschnitt von etwa 1300—700 v. Chr. gesetzt werden, weil es wenig wahrscheinlich erscheint, daß sich darunter noch ältere Stücke befinden.

Daß sich der Gebrauch der Ärmchenäxte auf der Halbinsel über einen ziemlich langen Zeitraum erstreckte und diese eine längere Entwicklung durchgemacht haben, bezeugen nicht zuletzt die verschiedenen Sonderformen, die sich unter diesen Geräten leicht beobachten lassen, u. zw. sowohl in Bezug auf die Gestaltung des Schaftes und des Klingenteiles, wie auch auf deren gegenseitiges Größenverhältnis und die Form der Ärmchen. Die letztere möchten wir unserer typologischen Einteilung der kleinasiatischen Ärmchenäxte zugrunde legen, indem wir vier Haupttypen derselben unterscheiden: (A) mit scharf abhebenden, (B) mit symmetrisch gestalteten, (C) mit stark ausladenden und (D) mit stumpfen Aermchen (Fig. 2). Von allen vorigen hebt sich durch die besondere Form seines Schaftteiles ein fünfter Typus (E) ab, dem auch unter den anatolischen Fundstücken eine eigene Stellung zukommt.

Zur ersten Gruppe (A) gehören sieben Exemplare aus *Kayseri* (1, 2a, 2b), *Kültepe* (4, 5), *Boğazköy* (6) und *Alişar Hüyük* (9), die ein ziemlich langes Klingenblatt besitzen, dessen Schneide zumeist halbrund, nur einmal (6) fast geradlinig verläuft. Der konkaven Einziehung seiner Seiten verdankt dann dieser Klingenteil je nach dem Verhältnis zwischen seiner Breite und Länge eine mehr oder weniger schlanke, graziöse Form, durch welche sich besonders das Stück von *Kayseri* (1) auszeichnet. Der Einsatz zeigt trapezoide Form und bald ein gerades (4, 5, 9), bald ein abgerundetes (1, 2a, 2b, 6) Ende, ist kürzer und zumeist schmäler als



Der Depotfund von Ordu.
Stockholm, Statens Historiska Museum, Nr. 15.576. A—C: Nach Originalaufnahmen des Museums.



Der Depotfund von Ordu.

A: Stockholm, Statens Historiska Museum, Nr. 15.576; B—D: Verbleib unbekannt.
A—D: Nach Originalaufnahmen des Museums.



a



b



c

Kleinasiatische Bronzestatuetten.

A: Amasya, Königsberg, Prussia-Museum, Nr. V, 8361; B: Aus dem Kunsthandel; C: Kappadokien, Louvre, AO 3443. A, C: nach Originalaufnahmen der Museen; B: Phot. Antiquarium, Berlin.



a



b

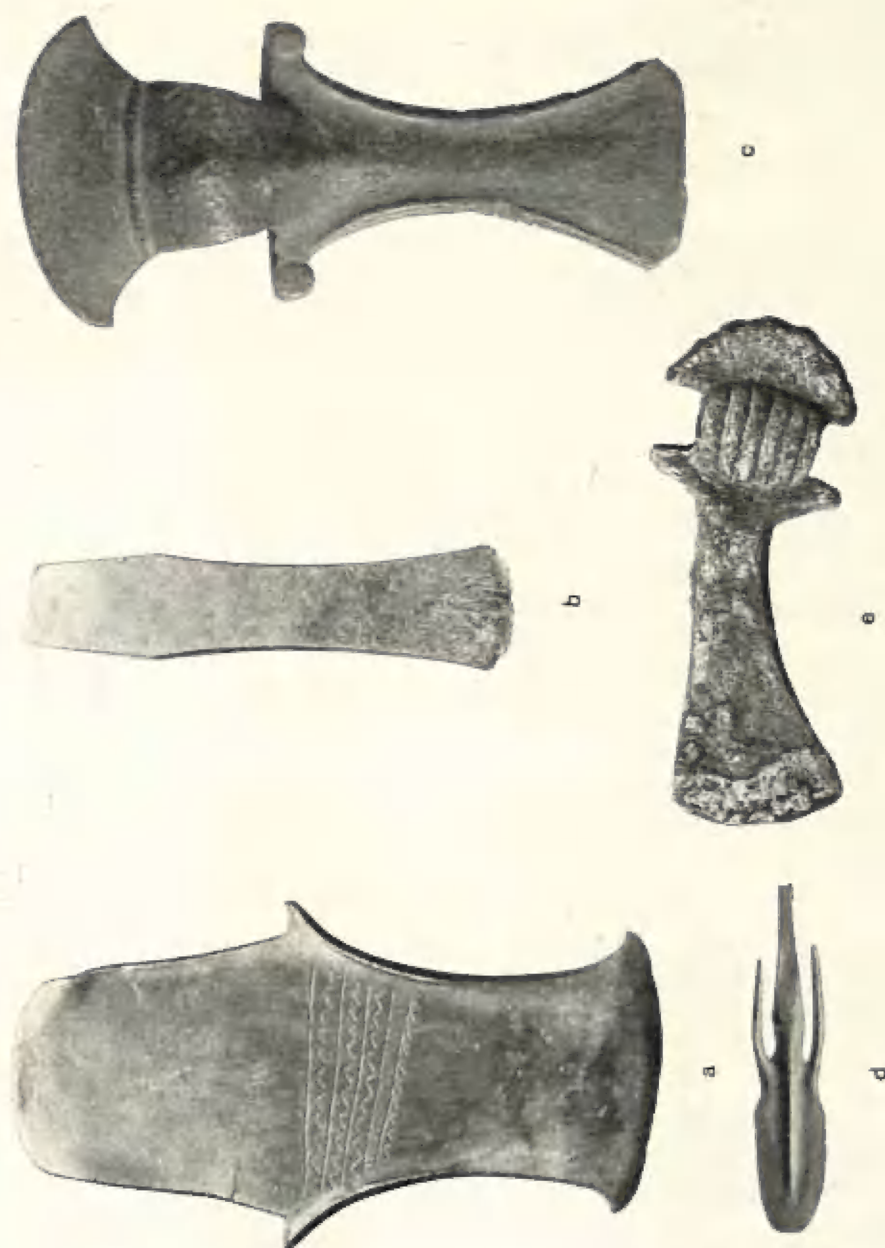


c



d

Ärmchenäxte aus Kayseri.
Stockholm, Statens Historiska Museum, Nr. 11.434, 11.435 a—c. A—D: nach Originalaufnahmen des Museums.



Vorderasiatische Bronzefunde.

A—B: Vorderasien; C—D: Kleinasien (Stockholm, Statens Historiska Museum, Nr. 15.579 a—b, 12.599, 14.060); E: Mittelsyrien (Kopenhagen, Antiksamlingen, Nr. 3486). A—E: nach Originalaufnahmen der Museen.



Kleinasiatische Bronzestatuette.
Berlin, VA 7222. Nach Originalaufnahmen des Museums.

der Klingenteil gestaltet, so daß er gegen ihn scharf absetzt. Die Seitensprossen treten sanft aus dem Klingenteil hervor, heben sich aber gegen den Schaftteil scharf ab, wodurch sie eine unsymmetrische Form bekunden.

Unter den Ärmchenbeilen dieses Typus verdienen zwei (1, 4) wegen ihrer eingeritzten Verzierung hervorgehoben zu werden. Es handelt sich um ein Querband, das die Ärmchen auf einer Flachseite verbindet. Dieses besteht auf der Axt aus *Kayseri* (1) aus zwei Horizontalstreifen, durch drei dünne Linien gebildet, in die zwei geschlossene Reihen von Winkeln eingraviert wurden. Unterhalb dieses Bandes befindet sich noch eine Zick-

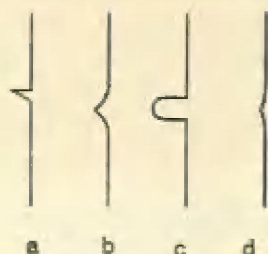


Fig. 2. Die Typen der Ärmchen der kleinasiatischen Flachäxte.

zacklinie. Dieselben Motive findet man auf der Ärmchenaxt von *Kültepe* (4). Die Winkel verlaufen jedoch in entgegengesetzter Richtung, wobei aus ihnen bloß ein Streifen gebildet wurde. Da beide Geräte auch in der Form sich nahe stehen, so möchte ich für sie nicht nur dieselbe Entstehungszeit, sondern auch denselben Herkunftsort, d. h. *Kültepe* annehmen, was bereits in unserem Kataloge angedeutet wurde.

Ein derartiger Ritzdekor beschränkt sich keineswegs auf die Ärmchenäxte des zentralanatolischen Fundgebietes und des Typus (A). So findet man ihn auf der Axt von *Bolu* (11), die der Gruppe (D) angehört, wo er aus vier Reihen von Zickzacklinien, voneinander durch einen Strich getrennt, besteht. Ferner kennen wir ein verziertes Ärmchenbeil (Stockholm, Stat. Histor. Mus., Nr. 15.579 a; L. 19·4 cm, Br. 10·3 cm, St. 1 cm, Analyse: Cu—89·7%, Sn—9·1%, Ni—0·5%, Zn—Spuren, Rest—0·7%), das ich mit freundlicher Erlaubnis von Prof. T. J. A r n e abbilde (Tf. La). In diesem Falle besteht das Ornament aus vier Reihen von Zickzacklinien, die von einem Streifen Querstriche unterbrochen sind. Als Provenienz dieses Gerätes wird ganz allgemein *Vorderasien* angegeben, es ist aber nicht ausgeschlossen, daß es aus Kleinasien stammt, sowohl in Anbetracht der Strichverzierung, wie der Zugehörigkeit zum Typus (A). Übrigens finden wir ähnlich ornamentierte Beilfläche nur noch im benachbarten Türkisch-Armenien und Transkaukasien auf den Ärmchenäxten aus *Mehçis Zike* im Gebiet von Kars und aus *Chodžali,* wo zwar

dieselben Muster erscheinen, aber das Ornament anderweitig angebracht ist[1]). Auf diesen Äxten besitzen die Ärmchen einen wagerechten mit Winkeln gefüllten Streifen als Schmuck, während ein Doppelband durch die schmalste Stelle des Klingenteiles gezogen ist. Auch im iranischen Gebiet, u. zw. auf den Bronzefunden aus Luristan, findet eine derartige Strichverzierung sehr ausgiebige Verwendung, indem sie dort mit ebenso unkomplizierten linearen Mustern operiert, auch solchen, die auf den anatolischen Ärmchenbeilen vorkommen. Wir finden also ungefähr zur selben Zeit, um die Wende des II/I. Jht. v. Chr. in verschiedenen Gegenden der Bergzone Vorderasiens die gleiche Art der Ornamentierung der Bronzewaffen, -geräte und -schmucksachen. Möglicherweise geht diese Sitte auf ältere Tradition zurück. Wenigstens im Kaukasus läßt sich ein ähnliches lineares Ornament bereits in der Kupferzeit nachweisen. Daraufhin weist die Lochaxt von *Carěvskaja* (V ě s ě l o v s k i j, Otč. Arch. Komm. 1898, Tf. III, 37, zuletzt T a l l g r e n, Euras. Septentr. Ant. IX, 23 f., Fig. 21, 12), die am Rücken an beiden Seiten mit Reihen schräger Striche verziert ist. *(Schluß folgt.)*

---

[1]) Weiteres über diese Fundstücke im Abschnitte über die transkaukasischen Ärmchenbeile.

EIN NEU ERSCHLOSSENES HEBRÄISCHES WORT FÜR „FLEISCH“.

Von

S. Krauss.

Die Stelle Hoheslied 7, 3 שררך אגן הסהר bereitet den Erklärern von je her große Schwierigkeiten. Schon שרר* als Nominalform, etwa *šōrer* zu sprechen, ist ungewöhnlich, da man sonst שר* »Nabel« mit dagešiertem r (K ö n i g, Lehrgebäude 2, 45) hat. Mit dem Begriff „Nabel“ kommt man hier überhaupt nicht aus. K ö n i g (Wörterbuch 2. und 3. Aufl.) sieht sich darum genötigt, wie folgt zu operieren: Nabel, dies weiter Bauch, Leib (Prov. 3, 8), dann, wegen der Ähnlichkeit, euphemistisch st. membrum muliebre. Jedenfalls ist richtig erkannt worden, daß an der Stelle Hl 7, 3 nur das weibliche Schamglied gemeint sein kann, denn nur darauf paßt der Vergleich: „wie ein Mond- (breites) Becken“.

Anders geht H i t z i g vor (Komm. z. St.); er verwandelt den Laut *šo-* in *si-* und legt arabisch سِرّ zu Grunde: Heimliches, die *pudenda* des Mannes und des Weibes, hier natürlich die des Weibes. Das arab. Wort und die Auffassung selbst werden in G e s e n i u s' Wb. 16. Aufl. noch weiter belegt, zum Schluß mit der Bemerkung: „Doch vgl. auch M u s i l, AP 3, 244“. An jener Stelle besingt ein Liebhaber tatsächlich die Gliedmaßen des Körpers seiner Schönen, u. a. auch ihren Nabel (es-surre), aber das ändert nichts an der Tatsache, daß Hl. s o nicht erklärt werden kann. Mit Recht übersetzt auch S i e g f r i e d (Komm. z. St.) „Deine Scham ist ein rundliches Becken“. Richtig deutsch müßte man eigentlich sagen: „Scheide“, rima mulieris. In einer Sprache, in der das Weib einfach נקבה heißt (nicht Loch, sondern Spalt, vgl. נקבה Durchstich des Siloa-Tunnels in der bekannten Inschrift), braucht man nicht zimperlich zu tun.

D e l i t z s c h (Komm. z. St.) bekämpft diese Auffassung, und andere tun es auch, wobei aber wohl mehr das Mißliche der Sache als die Sprache selbst eine Rolle spielt. Nur daß ein „Wollüstling“ redet (H i t z i g), darf man mit D. wirklich abweisen, denn es reden hier die F r a u e n (so schon Raši, s. auch G r a e t z), und in deren Munde klingt das hier Gesagte doch nicht so verächtlich. Auch die Einwendung, daß שר = Geheimnis, ein der hebr. Sprache fremdes Wort sei (D.), hätte nicht viel zu bedeuten, da es eben ein hapax legomenon sein könnte, aber einzuwenden ist gegen die Metapher „Geheimnis“ = *pudenda* der g a n z e Geist der hebr. Sprache

und der alten Sprachen überhaupt, die solche figürliche Benennungen nicht liebten und jedes Ding beim Namen nannten, wie es in unserem Falle schon das Wort נקבה, übrigens auch זכר, beweist.

Das Althebräische gebraucht בשר = Fleisch für die Genitalien der Frau (Lev. 15, 19), wie jedes Wörterbuch lehrt,[1]) desgleichen auch für das männliche Glied (ib. Vers. 2 . 3),[2]) was ja hie und da auch bei uns gehört wird. Vgl. besonders auch בשר ערוה (Ex. 28, 42) und die krasse Schilderung Ez. 16, 26 und 23, 20. Auch das einigemal vorkommende שאר בשר ist entschieden so aufzufassen: Fleisch[3]) des (selben) Fleisches (derselben Zeugung); vgl. Gen. 2, 23.

Nun existiert aber ein arab. Wort مشرح *mašrach*, welches die *pudenda* der Frau bedeutet;[4]) Jensen[5]) hat ein entsprechendes akkad. *šarâḫu* beigebracht. Das arab. Wort bedeutet von Haus aus nur „Schnitt Fleisch", dann Fleisch überhaupt, endlich euphemistisch „Fleisch"; der Gedankengang ist also ähnlich dem des Hebräers bei *basar*. Im Syrischen aber bedeutet die Wurzel שרח *šaraḥ* etwas anderes: abweichen, ausgelassen sein, letzteres auch in geschlechtlichem Sinne (PSm. 4328, Brockelmann, Thesaurus² 807).[6]) Im rabbinischen Aramäisch kommt dieselbe Wurzel, soweit wir wissen, nur einmal vor, u. zw. in Targum Hosea 7, 11: „Ephraim ist geworden כיונתא שריחתא wie eine schweifende Taube, der ihre Jungen genommen wurden und der nun kein Herz (Verstand) übrig geblieben".[7]) Da aber gerade ist es, wo sich die beiden Wurzeln (שרח und شرح) berühren; 'Arukh[8]) nämlich teilt anläßlich die-

[1]) Noch im Mittelalter findet sich das Wort, z. B. bei Rabbi Chananel angeführt von Ibn Ezra zu Lev. 18, 22: כצורת בשר אשה. Ibn Ezra bekämpft das nur, weil die Natur so was beim Manne nicht zulasse, nicht aber den Ausdruck. S. auch Preuß, Biblisch-Talmudische Medizin (Berlin 1911), S. 129.

[2]) Aber in Vers 7, was Gesenius mitnimmt, ist בשר wie gewöhnlich: Leib.

[3]) Da שאר = ass. širu = Fleisch, so wäre שאר בשר eine Tautologie; besser nach König: Superlativ, d. i. nächster Blutsverwandter. Das ist nicht nötig, wenn man in בשר eine Synekdoche sieht: ein Wesen derselben Zeugung.

[4]) Vgl. die Wörterbücher: Freytag II, 409; Wahrmund I, 972; Lane I, 4, 1530 (hier u. bei Freytag auch in der Form *šurîḫun*).

[5]) Mir nur bekannt aus der Anführung bei Brockelmann s. v. שריחא. Zugleich ist aber bei Br. zu ersehen, daß man dieses Wort mit arab. سرح (sin) zusammenzustellen hat. Dem Begriffe nach läuft das auf dasselbe hinaus.

[6]) Syrisch שריחותא wurde auch gesetzt für ἀκρασία Matt. 23, 25; s. bei O. Klein, Syr.-griech. Wb. zu den Vier kanon. Evangelien (Gießen 1916) S. 103.

[7]) So alle Ausgaben, außer ed. Lagarde (Cod. Reuchl.), die שחורתא hat, vgl. Bacher, Ein hebr.-pers. Wb. (Budapest 1900), S. 113.

[8]) Das bekannte große talmud. Wb. des Nathan Romi (11. Jh.). S. die Ausgabe von Kohut 8, 165. Die Bemerkung des 'Arukh wird deutsch auch von Levy mitgeteilt (Neuhebr. Wb. 4, 610), merkwürdig genug: ohne die Targum-Stelle. Philologisch richtig erst bei Kohut a. O. Dieser bemerkt richtig: im 'Arukh steht שרח = Fleisch, während משרח das Levy anführt, die *pudenda* der Frau wäre. Jastrow 1631 hat die Targum-Stelle, nicht aber die 'Arukh'sche Bemerkung; er hat sie wahr-

ser Targum-Stelle folgendes mit: „Die Frau, die eine tote Tochter zu beweinen hat, sich zerkratzt und das Gesicht zerschneidet, nennt man arabisch: فلانى شرحت وجهة. Die und Die zerschneidet ihr Gesicht. Ein Stück Fleisch, das dick ist und das man braten will, zerschneidet man mit einem Messer (dünn), damit es gut brate, und ein solches Stück nennt man arabisch: שרח = شريح“.[1])

Darnach lese ich hier an unserer Stelle in Hl., mit Änderung nur eines einzigen Buchstabens, eben des Buchstabens, der sich ohnedies im masoretischen Texte nicht gut erklären läßt: שרחך „dein Fleisch (= deine Scham) ist wie ein rundliches Becken“ usw. Wegen des gültigen Lautgesetzes müßte man höchstens noch ein links punktiertes *sin* setzen.

Man hat im Hl. das etwas anstößige „Fleisch“ ebenso auszumerzen gesucht, wie man bekanntlich bemüht war, *dadim* „Brüste“ in *dōdim* „Liebe“ zu ändern. Der gegenwärtige Text „Nabel“ ist etwa im Hinblick auf Ez. 16, 4 und Prov. 3, 8 gemacht worden; man hat übrigens auch in Prov. das Wort „Nabel“ für unrichtig gefunden und dafür entweder שרך d. i. שארך oder direkt בשרך vorgeschlagen (s. Kommentare und Wörterbücher).

---

scheinlich nicht für echt angesehen. Und in der Tat liegt es nahe zu vermuten, daß sie von jenem alten Abschreiber des ʿArukh herrührt, der sich an bereits wahrgenommenen Stellen „Barukh der Schreiber“ nennt. Aber gerade dieser war wohlbewandert im Arabischen, und seine Bemerkung ist entschieden richtig.

[1]) Alles, wie gesagt, enthalten und gut gedeutet bei Kohut a. O.

CAN WE TRACE ANY REMAINS OF THE INDIAN TRADING CASTE AMONG THE SINHALESE OF CEYLON?

By

Otakar Pertold.

It cannot be doubted that as a result of the Aryan immigration to Ceylon also the Indian social organisation was brought to the island, especially the caste system with all its divisions and subdivisions existing in India in those times. The fact is satisfactorily proved by many passages of that part of the Buddhist literature which is undoubtedly of Ceylonese origin, viz., the *Aṭṭhakathā* literature, and both the Ceylonese Pāli chronicles, DĪPAVAṂSO and MAHĀVAṂSO. In these books there are frequent accounts of *Brāhmaṇas, Rājas, Śūdras,* and *Caṇḍālas,* of the rules of their intercourse in the public and private life, etc. From this kind of information it can be inferred that the social conditions in ancient Ceylon after the Aryan immigration were much the same as in India of that time. Comparatively very scarce information can be gathered from the mentioned sources about the *Vaiśyas,* the trading caste of India. Most of the passages in the Buddhist literature where *vesso* (i. e. *vaiśya*) or *seṭṭhi* (i. e. *śreṣṭhin*) are mentioned do not refer to Ceylon, but to India. There is only one passage in MAHĀVAṂSO XI, 20 and 26, and in the ṬĪKĀ to these verses, in which we are informed that the *Vaiśyas* as *Seṭṭhis* participated in the administration of the Sinhalese kingdom. The passage runs as follows:

20. *bhāgineyyaṃ mahāriṭṭham amacca pamukhaṃ tato*
dījam amaccaṃ gaṇakaṃ rāja te caturo jane.

26. *porohiccaṃ brahmaṇassa daṇḍanāyakataṃ*
adāsi tassāmaccassa seṭṭhittam gaṇakassa tu.

Ṭīkā:

. . . *seṭṭhittam-ti seṭṭhibhāvaṃ seṭṭhiṭṭhānaṃ gaṇakassa adāsīti vuttam hoti* . . .

Of course, these offices are supposed here to have been conferred on the Ceylonese ambassadors of King T i s s a by the Indian King A ś o k a. Perhaps the author of this passage intended to say that by conferring these offices the Ceylonese caste system was acknowledged and confirmed by Aśoka.

The original strict caste rules were loosened from time to time through the influence of Buddhism, but they were never totally abandoned. On the contrary, the caste differences were enhanced at the occasional restorations of Hinduism. There was a number of Sinhalese kings who favoured the Indian manners and customs, and therefore they were great supporters even of the Indian caste system. But still more rigorously the caste rules were administered in Ceylon under the reign of the Tamiḷ usurpers. With regard to this the most important were the three oldest Tamiḷ occupations of Ceylon, viz., in 205—161 B. C., 104—88 B. C., and 436—463 A. D. The Indian caste system, supported by such favourable conditions, was preserved in Ceylon in its original rigorosity up to the XIII[th] cent. A. D.

In 1215 A. D. the Tamiḷ commander of the Colian kingdom, Māgha invaded Ceylon, usurped the throne, and reigned in Poḷonnaruwa during nineteen years under the name of Kaliṅga Vijaya Bāhu. This usurper being an orthodox Hindu, considered all Buddhists as Pariahs, and disregarded their claims to the different castes. The facts are recorded in the RAJAVALIYA (Ed. by B. Gunasekara, Colombo 1899, page 50) where we read: "... *Kaliṅgu raja ... Lakdiva kulavāsīn atavāsi karavā, hīnayan utum karavā, kīrti pavatvā, jātibhēda karavā, kuladaruvan diliṅdu karavā* ...", i. e. "The King Kalinga ... wrought confusion in castes by reducing to servitude people of high birth in Laṅkā, raising peoples of low birth and holding them in high esteem. He reduced to poverty people of rank ..." Similar information is given in MAHĀVAṂSO LXXX, 75, and also in NIKĀYA SANGARAHAYA (Ed. by Simon de Silva, A. Mendis Gunasekara, and W. F. Gunawardhana. Colombo 1907. Page 20). The high-caste Buddhist Sinhalese seem to have been removed at the time from the court as well as from higher places in the State administration, and were replaced by Sinhalese of lower social grades and lower castes, but orthodox Hindus. Of course, we don't know whether it was the only way of disintegration and disorganization of the Sinhalese caste system, or whether other circumstances collaborated, and whether not the religious or political influences were of greater importance. We know, however, that later on the Sinhalese caste system was partially restored, as far as the members of the different Sinhalese classes remained conscious of their membership of the respective caste. Of course many confusions were caused by false claims of the new rich, and by the oppression of the impoverished classes of higher descent. The present social system of the Sinhalese cannot be considered as a caste system in the Indian sense, although it is undoubtedly based on the restored system. The highest castes, the *dvijas*, naturally disapeared, and only analogous classes were built.

There are, however, still some classes in Ceylon which claim *Brāhmaṇic* or *Kṣatriya* origin. But their claims are based on very weak argu-

ments, and can be easily contested by any opponent. It is natural that there was no place for *Brāhmaṇas* in a Buddhist community. The *Kṣatriyas* mixed very early with other classes, even with the aborigines, as it can be inferred from the story of Vijaya and Kuvēṇi. Later on they were replaced by audacious men of other classes who could contend for the throne even with false arguments. By those times the trading became the occupation of any clever and enterprising man, and it was difficult to restore it to only one caste. And we must suppose that there were not only traders of various social classes of the Sinhalese, but that even no pure Vaiśyas did exist in those times in Ceylon, having mixed with trader of other classes.

Nevertheless in the later Sinhalese literature still frequently occur such words as *seṭṭhi (śrēṣṭhī, seṭṭiyā, heṭṭiyā)*, and *velañda* which were formely used indiscriminately as equivalents of the word *vaiśya*. But we have no proof that even in this late period of the Sinhalese history these names were still used in the same meaning. On the contrary, from many passages in the more recent Sinhalese literature, and from the usage of these words in the modern colloquial Sinhalesse it appears that they lost the mentioned original meaning. *Settiyā* means here generally a Tamiḷ trader, generally known to English as Chetty (*Ceṭṭi*). *Velañda*, however, is a general term pointing only to the occupation of a man without any regard to his descent or social rank.

The only Sinhalese class which claims to be descendants of the Indian *Vaiśyas* are the *Goyi* (Sing. *goyiyā*). At least Kähelana Āracci in his list of Sinhalese castes classifies the *Goyi* with *Vaiśyas*. The JANAVAṂSAYA,[1]) however, considers the *Goyi* as descendants of the three highest castes, perhaps as the result of intermarriages during the times of disturbation of the caste system in Ceylon.

Goyi, however, are at present cultivators and their chief product is paddy, the staple article of food in Ceylon. That is the reason why in the course of time *Goyi accumulated* large fortunes, represented by vast landed property, owned by single families, and never divided among descendants, as the result of the polyandry, which was strictly observed as a social institution among the *Goyi* of the former times. It is obvious that such a rich class claimed very soon also a distinct social position among the other inhabitants. The only means to get a rank of distinction

---

[1]) *Anurādhapuraychi Mahāvihāravāsī* Śrī Buddharakṣita *māhasvāmipādayan visin viracita* JANAVAMSAYA *nohot* LOKANĪTIYA. Colombo (J. Romanis Fernando) 1900.

It is the only Sinhalese work on castes and social classes. But. Buddharakṣita's authorship is doubtful. Buddharakṣita (Buddharakkhita) of Anurādhapura flourished in the first half of the fifteen century A. D., the language of the book, however, is that of the 19th cent.

was to claim descent from *dvijas*. Whether this claim is right or wrong has to be examined in detail.

The Sinhalese name of a member of this class of cultivators is *goviyā* (Pl. *govi*) or *goyiyā* (Pl. *goyi*), and the name of the class itself is *govigama*, *goyigama*, *govikulaya*, *goyivasama*, *goyivaṃsa*. For the etymological derivation of the word a Sanscrit form **gōpika-* must be supposed with two Pracrit derivations, viz., the eastern **gobi(g)a-* which presents in Sinhalese the form **goïā*, and *goyiyā* (now more usual in the colloquial Sinhalese), and the western **govi(g)a-*, from which the Sinhalese forms **goviā*, and *goviyā* (more correct, but less usual) are derived. It is evident that the base **gōpika-* developed under the influence of the feminine form, *gōpikā* from the masc, *gōpaka-*.

Gōpakas are a shepherd class in India and belong to the group of clean *Śūdras*. In MAHĀVAṂSO the name *gopako* is frequently used as a name of the whole *Śūdra* caste, probably owing of the fact that the *Gopakas* were the most important and perhaps even the most numerous class of the *Śūdra* caste in Ceylon.

Beside the pure Sinhalese name *goyiyā* there is also another name of this class of cultivators, viz., *vellāla*, undoubtedly of Tamil origin. According to J. N. Bhattacharya (HINDU CASTES AND SECTS. Calcutta 1896, p. 192 f.) the *Vellālār* of Southern India are an agricultural class of higher *Śūdras*, divided into two classes, the usual surname of one being *Mudaliar*, and that of the other *Pillāi*. Therefore it is not probable that the Ceylonese *Goyi* are of *dvija* descent, and that they are of *Vaiśya* origin.

The plain facts about the history of the *Goyi* class only confirm the opinion. The *Goyi* having become rich and owners of vast landed property, began to spread from the hills, their original home, to the low-country up to the sea coast, gaining land and slowly ousting the original inhabitants from their soil. That was the origin of the grievances and dispute among the cultivator classes in the coastal regions of Ceylon.

Together with the increasing wealth of this class altered even their relation to the King. While the majority of the inhabitants of Ceylon were obliged to serve the King personally for fifteen days in the year which service was called *raja-kāriya*, the richest *Goyi* were in the relation of vassals. Especially the village chiefs, the *gamarāles*, instead of personal service were obliged to pay the King a number of dues in products of their land.[1]) The privileged position of the richest *Goyi* is proved by the evidence of Rob. Knox who states in his HISTORICAL RELATION OF THE ISLAND CEYLON that the *Goyi* claim the title *handuru* (*hondrew*), i. e. *hāmuduru*, which otherwise belongs only to the King and to the

[1]) Cf. Ribeiro, HISTORY OF CEILÃO, translated from Portuguese by P. E. Pieris. 2nd edition, Colombo 1909. Page 104—106. The Portuguese original book appeared in Lisbõa 1839.

Buddhist monks. Later on, especially after the occupation of Ceylon by the Europeans, all *Goyi* claimed the title *hāmuduru* without regard to their wealth and social position.

The *Goyi*, however, were never a uniform class of the same occupation, endowed with the same rights, and subject to the same duties and obligations in the State. On the top of the class were those proprietors of the large landed property, who were in the position of vassals to the Kandyan King, and the smaller cultivators, employed as district and village chiefs by the King, and later even by the English. Further there were groups of *Goyi* doing even very subordinate services at the court of the Kandyan Kings. E. g. *Goyi* were the *kūnam-maḍuvās*, bearers of the royal palanquins. Other palanquin bearers were the *Nayidē-vasam-kārayō*, also of the *Goyi* class, which were paid for their services with grants of land. The title *Nayidē* seems to be connected with the Tamil̤ word *naidu* which is a frequent title of members of cultivator classes in Southern India, employed in another kind of work. The lowest group among the *Goyi* are the *kevulā*, fresh water fishermen, who are fishing only in the rivers and ponds (*miridiya, mirijja*). They are the laziest among the Sinhalese, the whole work being done by their women, *kevulī*, while the men are only watching the drying fish. According to G. A. Dharmaratna [THE KARA-GOYI CONTEST, Colombo (1890?) p. 7] the Kevulās number about one quarter of all *Goyi*, which statement seems to be rather exaggerated. According to the JANAVAṂSAYA, however, the *Kevulās* are identified with *Karāvas* which is certainly an entirely wrong opinion.

The physical type of *Goyi* recalls of the type of inhabitants of Northern India, some of them resembling the Rajputts. They are strong and sturdy race of comparatively light colour of the skin, and there must be a good deal of Aryan blood in their veins. Nevertheless we cannot maintain their own assertion that they are *Vaiśyas* by descent. Their name, occupation, and even the history of their development in Ceylon show clearly that they are *Śūdras*, of course of a higher grade, but probably related to the Dravidian cultivators of Southern India. And Indian *Vellālār* do not wear the sacred thread which the *Vaiśyas* are entitled to wear. But the most decisive proof of their *Śūdra* origin is the gloss in the old Sinhalese dictionary NĀMAVALIYA, which runs: *Suduru, sudu, me deka nam vē goviyaṭa*, i. e. *Suduru, sudu*, these two names are (given) to the *Govi*.

Therefore we must conclude that at present no more trace of the Indian trading caste, *Vaiśyas*, remains in Ceylon which could be found in the present social classes of the Sinhalese, and proved as such even with the least degree of probability. The present condition is partly the result of the influence of the Buddhist religion, discarding the caste differences, partly of the encroachment of the Tamil̤ usurper Māgha who perfectly destroyed the last remains of the Indian caste system in Ceylon.

VEDISCHE VOLKSETYMOLOGIE UND DAS NIRUKTA.

Von

Pavel Poucha.

Woher die Etymologien des Nirukta stammen, ist eigentlich noch immer ein Geheimnis. Es ist zwar wohl bekannt, daß in den Brāhmaṇa-Texten manche Wortdeutung Unterkunft gefunden hat — bekannt ist z. B. die Erklärung von *Agni* aus **Agri* von *agre* „voran, zuerst", weil Prajāpati den Agni als den ersten unter den Göttern gezeugt hat (Śatapathabrāhmaṇa II 2. 4), — und Winternitz erwähnt in seiner Indischen Literaturgeschichte[1]) das Gebet AthV. III. 4, wo bei der Königswahl der himmlische König Varuṇa angerufen wird, da hier sein Name in die Verbindung mit der Wurzel *var-* „wählen" gebracht wird, aber das ist wohl alles, was man von der indischen etymologischen Wortforschung vor Yāska weiß. Überraschend ist aber wieder bei Yāska die Fülle der möglichen Erklärungen eines Wortes, die man oft in seinem Nirukta findet. Anderseits ist aber auch die Freude der vedischen Dichter an Laut- und Wortspielen, die so häufig in allen Teilen des Veda vorkommen, und die Beliebtheit der Paronomasie jedem, der einmal den Ṛgveda gelesen hat, aufgefallen. Man fragt sich daher, ob in diesem Punkte die Worterklärungen des Nirukta mit den vedischen Wortspielereien, hinter denen sich eigentlich Volksetymologien verbergen, nicht zusammenhängen könnten.

An der Hand einiger Belege soll hier gezeigt werden, inwieweit das Nirukta von den traditionellen Volksetymologien des Ṛg- und Atharvaveda, des Yajur- und Sāmaveda abhängig ist; daraus wird man auch den Schluß ziehen können, daß das Nirukta wenigstens teilweise auf einer alten Tradition basiert und tatsächlich aus dieser reichhaltigen Quelle geschöpft hat.[2])

1. Nehmen wir z. B. den Vers AV. VI. 71. 1: || yád *ánnam ádmi* bahudhā vírūpaṃ híraṇyam áśvam utá gām ajā́m ávim | ... agníṣ ṭád dhótā súhutaṃ kṛṇotu || „Die verschiedenartige *Nahrung*, die ich vielfach *esse*, Gold, Pferd, auch Kuh, Ziege, Schaf, | ... Agni der Opferer mache es gut geopfert", mit dem Verse RV. VI. 4. 5: || nítikti yó vāraṇā́m *ánnam átti* ... | „der hastig kräftige (Elephanten-?) *Speise verzehrt* ...

[1]) A History of Indian Literature Vol. I. (1927), S. 146.

[2]) Belege aus dem Nirukta werden nach Hannes Sköld's The Nirukta, its place in old Indian Literature, its Etymologies, 1926, angeführt. Die hinter dem Zitate aus dem Nirukta in Klammern befindliche Zahl gibt die Seite dieses Werkes an, wo das betreffende Zitat zu finden ist.

[=Agni]", zusammen, so haben wir hier eine volksetymologische, allerdings richtige, Verbindung von *ánnam* „Nahrung, Speise" mit der Wurzel *ad- (átti, ádmi)* „essen", welche wir auch im Nirukta finden 3, 9: *annaṃ* kasmād? ānatam bhūtebhyo'*tter* vā (192) „Warum [heißt „Speise"] *annam?* Da sie von den Geschöpfen ehrfürchtig begrüßt wird (= *ānatam bhūtebhyo*) oder vom *Essen* (= *atter*)". Im Folgenden werden weitere Beispiele zusammengestellt.

2. *árcanty arkám* RV. I. 166. 7; V. 30. 6 „sie singen das Preislied" ist eine sehr beliebte Formel, wie aus ihrem häufigen Vorkommen erhellt: *árcanto arkám* RV. I. 85. 2, *arkám árcān* V. 31. 5, | *arkám arcantu kārávaḥ* || RV. VIII. 92. 19 (= SV. II. 1. 2. 4) „die Sänger sollen das Preislied singen", *arkám ānr̥cuḥ* VIII. 51. 10, *abhy àrcanty arkaíḥ* RV. V. 29. 12; VI. 21. 10; 50. 15; VII. 23. 6.—Nir. sagt darüber: *arko* devo bhavati yad enam *arcanty*, *arko* mantro bhavati yad *anenārcanty* ... 5, 4 (198) „*arkaḥ* ist ein Gott, wenn sie ihn *besingen*, *arkaḥ* ist ein Gebetlied, wenn sie mit ihm *besingen*".

3. || úd va ūrmíḥ śámyā *hantv* āpo yóktrāṇi muñcata | mā́duṣkr̥tau vyènasā*ghnyaú* śūnam āratām || RV. III. 33. 13 „es hebe [eig. *haue*] eure Woge die Pflöcke hinaus, verschont die Stränge, Wasser, | die nie Böses tun, die Fleckenlosen, die [wie?] *zwei Kühe*, die sollen nie versiegen". — Nir. 11, 43: *aghnyā* — *ahantavyā* bhavati (185), also gelten schon hier die Kühe für die „Unverletzbaren", die man nicht töten darf.

4. a) || yádi stómam máma śrávad asmā́kam *índram índavaḥ* | usw. RV. VIII. 1. 15 „wenn er meinen Stoma hören wird, so sollen den *Indra* unsere *Tropfen*, | (die durch die Seihe gegangenen, die raschen, erfreuen, die gehören dem Förderer der Tugrya)"; | ājāv *índrasyendo* prā́vo vā́jeṣu vājínam || RV. I. 176. 5 „bei des *Indra* Kampf, o *Indu* [= o *Somatropfen*], warst du günstig, bei den Krafttaten dem Kräftigen"; b) | *índra indriyaír* marúto marúdbhir ādityaír no áditiḥ śárma yaṁsat || RV. I. 107. 2 „*Indra* mit den *indragleichen Kräften*, die Marut mit den Marutmächten, mit den Ādityās gewähre uns Aditi Zuflucht". Die zweite Verbindung kommt im Nirukta zwar nicht vor, aber die erste: *indra indave* dravatīti vā ... 10. 8 (210), indem Yāska *Indra* mit *indu* und (die Silbe *dra*) mit *dravati* „läuft" verbindet.

5. | ... maghóny *uṣā́ uchati* váhnibhir gr̥ṇānā́ || RV. VII. 75. 5 „die reiche *Ušas* (Morgenröte) *leuchtet (auf)*, von den Priestern besungen"; || pr̥kṣáprayajo draviṇaḥ suvā́caḥ suketáva *uṣáso* revád *ūṣuḥ* | RV. III. 7. 10 „O Reicher, prächtig *sind aufgegangen* die *Morgenröten*, die Schönes sprechen, mit schönen Strahlen, denen man vor allen mit Speisen opfert". || áśvāvatīr gómatīr na *uṣáso* vīrávatīḥ sádam *ucchantu* bhadrā́ḥ | YV. XXXIV. 40 „Mögen uns die rossereichen, rinderreichen *Morgenröten*, die heldenreichen, stets herrlich *aufläuchten*". — Ebenso Nir. 2, 18 (217): *uṣāḥ* kasmād? *ucchatīti* satyā, cf. 12, 5.

6. | *gāya gāyatrám* ukthyàm || RV. I. 38. 14 „*sing* das preisenthaltende (preisende) *Gāyatra*"; dazu vgl.: prá *gāyatréṇa gāyata* ... RV. IX. 60. 1; *gāyad gāthám:* RV. I. 167. 6; || prá vo mitrāya *gāyata* váruṇāya vipā *girā* | RV. V. 68. 1 „*Singt auf*, eurem Mitra und Varuṇa, mit schwungvollem *Liede*"; ... sobhare *girā* | *gāya gā* iva cárkṛṣat: RV. VIII. 20. 19 „... o Sobhari, mit (neuestem) Liede | *sing an* wie der Pflügende die Zugrinder"; *girā gṛṇe:* RV. VI. 15. 7; *gīrbhir gṛṇánti* kārávaḥ || RV. VIII. 46. 3 (parallel zu 92. 19: arkám arcantu kārávaḥ); wie noch RV. VIII. 46. 14 (= SV. I. 3. 8. 3) *gāya girā*; SV. I. 5. 6. 10: || pra va indrāya vṛtrahantamāya viprāya *gātham gāyata* ...; SV. II. 5. 2. 23: || *gāyanti* tvā *gāyatriṇo*rcanty arkam arkiṇaḥ | und RV. IV. 10. 4; V. 8. 4; II. 6. 3; VI. 21. 2; I. 139. 6 und 61. 4 zeigen, ist auch diese Verbindung sehr beliebt und so finden wir auch im Nirukta: *gāyatraṃ gāyateḥ stutikarmaṇaḥ* ... 1, 8; *gāyatrī gāyateḥ* stutikarmaṇaḥ ... 7, 12, also *gāyatram* und *gāyatrī* mit *gāyati* „singt" verbunden, und *giro gṛṇāteḥ* 1, 10 (240).

7. | sá *citréṇa cikite* rāṃsu bhāsā́ jujurvā́ñ yó [= agniḥ] múhur ā́ yúvā bhū́t || RV. II. 4. 5 „Er [Agni] wird *erkannt* am *bunten*, lieblichen Glanze, der oft, nachdem er bereits alt, wieder jung geworden ist". „Bunt" *(citra)* ist eigentlich „glänzend, strahlend, hell" und hängt mit *cit-* „erblicken, wahrnehmen" zusammen, so daß dadurch auch die Erklärung des Nir. 8, 5: *cikitvāṃś cetanāvān* (246), welche ebendieselben Wurzeln verbindet, begreifbar wird.[1])

8. | utá *cyavante ácyutā* dhruvā́ṇi: RV. I. 1677. 8. „*sie stürzen* das *Unerschütterliche*, Feste".[2]) Vgl. Nir. 4, 19: *cyavana* ṛṣir bhavati, *cyāvayitā* stomānām (247) „*Cyavana* (‚Erschütterer') ist der Ṛsi, der die Loblieder *ins Werk setzt*".

9. || urú ṇas *tanvè tána* urú kṣáyāya nas kṛdhi | RV. VIII. 68. 12 „Freiheit (?) schaff uns dem Leibe, Freiheit unserem Wohnen" (Ludwig), wo *tána-* mit *tanū-*, „Fortdauer" mit „Körper" verbunden wird. Dazu vgl. folgende Stellen: *tántuṃ tanván:* RV. X. 53. 6 „ausspinnend den Faden"; | *tántuṃ tanuṣva* pūrvyáṃ yáthā vidé || RV. VIII. 13. 14 „spinn aus den Faden von ehedem, wie er bekannt"; návyaṃ-navyaṃ *tántum ā tanvate:* RV. I. 159. 4 „immer neuen *Faden spinnen aus* (... die Weisen)", und ... *tanvàs tanvate* ... RV. V. 15. 3, woraus wieder die Zusammengehörig-

---

[1]) Nur Wortspielereien sind RV. IV. 32. 2: *citra citríṇiṣv ā́* | *citráṃ* kṛṇoṣy ūtáye || „... *Wundervoller*, unter den *Schöngeschmückten* | *Wundervolles* tust du zur Hilfleistung" und VI. 6. 7 || sá [= agniḥ] *citra citráṃ citáyantam* asmé *cítrakṣatra citrátamaṃ* vayodhā́m | ... „O *Bunter*, *bunten*, das *Augenmerk anziehenden*, höchst *mannigfaltigen*, o du von *mannigfaltiger Herrschaft*, Lebenskraft gebenden | (glänzenden Reichtum ... sende ...)"; ā́ *citra citryam* bharā rayíṃ naḥ || RV. VII. 20. 7 „O *Wunderbarer*, bring uns *wunderbaren* (farbenreichen) Reichtum", aber sie illustrieren gut die oben erwähnte Lust an Laut- und Wortspiel.

[2]) Vgl.: | *prácyāvayad ácyutā* bráhmaṇas pátir: RV. II. 24. 2: „das Unerschütterliche hat Brahmaṇaspati zum Falle gebracht".

keit von *tántuḥ* „Faden" und *tan-* „strecken, spannen" resultieren konnte. Der Verfasser des Nirukta verbindet auch *tanū-* mit *tan-*: *tanū* napād napād ity anantarāyāḥ prajāyā nāmadheyaṃ nirṇatatamā bhavati; gaur atra *tanūr* ucyate, *tatā* asyāṃ bhogās, tasyāḥ payo jāyate usw. 8, 5 (252).

10. ‖ téjiṣṭhayā *tapanī* rakṣásas *tapa:* RV. II. 23. 14 „mit flammendstem *Brande brenne* die Rakṣas"; sūryas *tapati tapyatúr:* RV. II. 24. 9 „die *glühende* Sonne *wärmt*"; | tám ajárebhir vṛ́ṣabhis táva svaís [agne] *tápā tapiṣṭha tápasā tápasvān* ‖ RV. VI. 5. 4 „den *brenne, Heißester* [Agni], *glutreich, mit Glut*, mit deinen eigenen, nicht alternden Stieren". Ähnliche Wortverbindungen findet man im AV. XIII. 2. 25: ‖ róhito dívam áruhat *tápasā tapasvī* | „der Rote hat den Himmel bestiegen, mit Buße, der Büßer", und AV. VII. 61. 2: ‖ agne *tápas tapyāmaha* úpa *tapyāmahe tápaḥ* | „Agni, wir büßen eine Buße, wir büßen eine Buße noch dazu"; | . . . bhṛ́gūṇām áṅgirasāṃ *tápasā tapyadhvam* ‖ YV. I. 18 „mit der *Hitze* der Bhṛgus, der Aṅgiras seid *geheizt*". — Vgl. Nir.: *tapiṣṭhais taptatamais* . . . 6, 12; *tapus tapateḥ* 6, 11; *tapuṣis tapateḥ* 6, 3 (253), dieselbe Etymologie.

11. agníṃ *yantúram aptúram* RV. III. 27. 11 „Agni, *den gangschnellen*, den Wasser*erbeuter*". — Vgl. dazu Nir.: *tura* iti *yamanāma, tarater* vā, *tvarater* vā, *tvarayā tūrṇa*gatir yamaḥ 12, 14 (255).

12. ‖ drúhaṃ jíghāṁsan dhvarásam ananidráṃ *tétikte tigmā́ tujáse* ánīkā | RV. IV. 23. 7 „bestrebt die Dhruk zu töten, die Indra feindliche, täuschende, *schärft* er die *vielschneidigen* Kanten zum *Schlage*". — Ebenso das Nir.: *tigmaṃ tejater* utsāhakarmaṇaḥ 10, 6 (254).

13. | *tokā́ya tujé* śuśucāna śáṃ kṛdhy asmábhyaṃ dasma śáṃ kṛdhi ‖ RV. IV. 1. 3 „*zum Ausstoß des Samens*, o Starkglühender [= Agni], bewirke Heil, uns, o Wunderbarer, bewirke Heil". — Im Nir. 10, 7 lesen wir ebenfalls: *tokaṃ tudyateḥ* (256).

14. ‖ *devī́ divó duhitárā* suśilpé uṣā́sānákta sadatāṃ ní yónau | RV. X. 70. 6 „*die beiden Göttinnen, des Himmels Töchter*, die kunstverständigen, Morgenröte und Nacht, sollen an [dieser] Stätte sich niedersetzen"; ‖ svayáṃ yajasva *diví deva devā́n* . . . RV. X. 7. 6[1]) „in eigener Person bring die Verehrung *am Himmel* den *Göttern* dar, o *Gott* [= Agni]". Eine eigentümliche Wortverbindung und Etymologie findet sich in RV. III. 16. 4: ‖ cákrir yó víśvā bhúvanābhí sāsahíś cákrir *devéṣv* ā *dúvaḥ* ‖ „der alle Wesen geschaffen hat, an Kraft sie überwältigt, der den *Dienst bei den Göttern verrichtet*". — Das Nirukta hat davon nur die erste Etymologie benützt und führt noch andere Erklärungen an: *devo* dānād vā, dīpanād vā, dyostanād vā, *dyusthāno* bhavatīti vā 7, 15 (264).

15. sá naḥ pāvaka *dīdihi dyumád* asmé suvī́ryam | RV. III. 10. 8[2]) „als solcher, Heiliger, *leuchte* uns *leuchtende* Heldenkraft für uns". — Vgl.

[1]) Vgl. weiter noch RV. II. 26, 1; III. 8. 9; 15. 6; 29. 12; V. 21. 1, 68. 2.
[2]) Vgl. dazu RV. I. 91. 2 und VIII. 74. 9.

Nir.: *dyotanavān* 6, 19; *dyumnaṃ dyotater*, yaśo vā'nnaṃ vā 5, 5 (265), also Verbindung mit der Wurzel *dyut*- „strahlen".

16. ‖ *draviṇodā́ drávinasas* turásya draviṇodā́ḥ sánarasya prá yaṁsat | RV. I. 96. 8 „der *Verschenker von Besitz* schenke uns von Siegverbürgendem, der Verschenker von Besitz von solchem, der Männer begreift", woraus die Teilung in *draviṇo*- + *dā*, weil *dráviṇasas* sich gleich neben *draviṇodā́ḥ* befindet, resultiert, wie es auch Yāska 8, 1 erklärt: *draviṇodāḥ* kasmād? *dhanaṃ draviṇam* ucyate ... tasya *dātā draviṇodāḥ* (266) „der Geber (*dātā*) davon (von *draviṇam*) ist *draviṇodāḥ*".

17. ‖ ... úpa no yāhi vītáye sahásreṇa *niyútā niyutvate* śatínībhir *niyutvate* | RV. I. 135. 1 „nahe uns zum Genusse, mit tausendfachem *Gespanne*, o *Niyutvati*, mit hundertfachem, *Niyutvati* (= Soma?)"; ‖ *niyuvānā́ niyúta* spārhávīrā ... RV. VII. 91. 5 „*niederlenkend die Gespanne* mit den ersehnten Helden ..." — Vgl. Nir. 5, 28: *niyutvān: niyuto*'syāśvāḥ (273) „ ‚niyutvān' dessen Pferde ein Gespann".

18. | sukṛtā́ tác chamitāraḥ kṛṇvantūtá médhaṃ śṛta*pā́kam pacantu* ‖ RV. I. 162. 10 „all das sollen die Śamitar wohl besorgen, und die Opferbrühe bis zum Gargekochtsein kochen"; | *pácatā paktír* ávase: RV. VII. 32. 8 „backt die Kuchen der Gnade halber". — Vgl. Nir. 3, 12: *pākaḥ paktavyo* bhavati (279).

19. | kṛṣṇā́ sati rúśatā dhāsínaiṣā́ jā́maryeṇa *páyasā pīpāya* ‖ RV. IV. 3, 9; „obwohl sie schwarz ist, *strotzt* sie von *weißer Nahrung* durch ihres Gatten (?) zeugend Naß"; | *páyo* yád asya *pīpáyat* ‖ RV. IX. 6. 7 „daß er seine [*Wasser*-]*Fülle mehre*"; vgl. noch | śúciṃ sómaṃ śuci*pā pātam:* RV. VII. 91. 4 „*trinkt* den reinen Soma bei uns, o *Trinker* von Reinem". — Ebenso Nir.: *payaḥ pibater* ... 2, 5 (277) *payas* vom „Trinken".

20. | ... syonā́ mā́paḥ *pávanaiḥ punantu* ‖ AV. XVIII. 3. 11 „mögen die erfreulichen (angenehmen) Wasser mich mit den *Reinigern reinigen*". | út *punāmy* ácchidreṇa *pavítreṇa* sūryyasya raśmíbhiḥ ‖ YV. I. 12 „Ich *reinige* [euch] mit [dieser] unversehrten *Seihe*, mit den Strahlen der Sonne". — Ebenso Nir.: *pavitram punāteḥ* 5, 6 (279).

21. | dīrghám *pṛthú paprathe* sádma *pā́rthivam* ... | RV. V. 87. 7 „lang (und) *breit dehnt sich* der *irdische* Sitz aus"; sá dhārayat *pṛthivī́m paprā́thac* ca: RV. I. 103. 2 „er hielt die *Erde* und *breitete sie* aus"; ‖ *prā́thiṣṭa yā́man pṛthivī́* cid: RV. V. 58. 7 „sogar die *Erde hat sich* auf dem Marsche *ausgebreitet*". — Vgl. Nir.: *prathanāt pṛthivīty* āhuḥ; ka enām *aprathayiṣyat?* kim ādharaś cety? atha vai darśanena *pṛthur*, *aprathitā* ced apy anyaiḥ 1, 14 (285) „Wegen *Ausdehnung* nennen sie sie *pṛthivī;* wer hat sie ausgedehnt? ... ferner fürwahr ist sie *breit*, wenn man sie ansieht; ...". Yāska's Auffassung ist hier überhaupt den vedischen Formeln sehr nahe.

22. ‖ haviṣā́ jāró apā́m *piparti pápurir narā* | RV. I. 46. 4 „mit Havis *sättigt* der Geliebte der Wasser, der *Sättiger*, o Männer". — Ganz das-

selbe sagt das Nir.: *piparti papurir* iti pṛṇāti nigamau vā ... 5, 24 (282) „‚der Sättiger' sättigt oder füllt ...".

23. *prajāpatir* mā *prajánanavānt* sahá pratíṣṭhāyā dhruvāyā diśáḥ *pātu* | AV. XIX. 17. 9 „möge *Prajāpati*, der *Zeugungskräftige*, mit fester Unterstützung mich *schützen* vor der [Welt-]Gegend". — Fast dasselbe im Nir. 10, 42: *prajāpatiḥ prajānām pātā vā* pālayitā vā (286) „*Prajāpati* ist der *Geschöpfe Hüter* oder Beschützer".

24. || vayáṃ hí tvā *bándhumantam abandhávo* víprāsa indra yemimá | RV. VIII. 21. 4 „denn wir haben dich, o Indra, den *Vielverbundenen*, wir die *sippenlosen* Sänger, her gelenkt". — Derselbe Gedankengang findet sich im Nir. 4, 21: *bandhuḥ* (der Verwandte) *sambandhanāt* (vom Verbundensein) (289).

25. | *bṛ́haspate* devanído ní *barhaya* ... RV. II. 23. 8 „*Bṛhaspati, schmettere nieder* die Gottesschmäher" ist zwar eine kühne, aber geschickte Volksetymologie, aber Yāska hat von einem anderen Verse (RV. V. 43. 12) Gebrauch gemacht: || á vedhásaṃ nīlapṛṣṭhaṃ *bṛhántam bṛ́haspátiṃ* sádane sādayadhvam | „den Ordner mit dunklem Rücken, den *hohen Bṛhaspati* laßt auf seinen Sitz sich setzen", denn er sagt (10, 11): *bṛhaspatir bṛhataḥ pātā* vā pālayitā vā (292) „*Bṛhaspati* ist entweder *Hüter* des *Hohen* oder sein Beschützer".

26. | kṣapáṃ vastá janitá sū́ryasya *vibhaktá bhāgáṃ* dhiṣáṇeva vájam || RV. III. 49. 4 „der Erleuchter der Nächte, der die Sonne hervorbringt, ist *Austeiler* von Kräftigung, wie Dhiṣaṇā von *Anteil* (Reichtum)"; *bhágo vibhaktá* RV. V. 46. 6 „*Bhaga der Austeiler*"; ... *bhágam* ... rátnaṃ *vibhájantam* āyóḥ dto 49. 1 „[ich bringe herbei] *Bhaga*, der des Lebendigen Freude (oder: Geschenk) *austeilt*"; *bhágam* ... huvema ... | ... rājā cid yám *bhágam bhakṣīty* áha || RV. VII. 41. 2. „*Bhaga* ... wollen wir rufen ... | ... sogar der König sagt, wenn doch (mir) *Bhaga zuteil würde*' ": vgl. noch RV. VII. 18. 24. Eine andere Volksetymologie ist in RV. VII. 41. 5 zu finden: || *bhága* evá *bhágavām̐* astu devās téna vayám *bhágavantaḥ* syāma | „*Bhaga* sei eben *glückbringend*, o Götter, durch ihn mögen wir *glücklich* sein". — Das Nirukta hat nur die erste Etymologie: *bhago bhajateḥ* 1, 7 (293).

27. | śū́ro *maghá* ca *maṁhate* || RV. IX. 1. 10 „der Held [= Indra], und (er) *schenkt Reichtümer*"; | yadā vájasya gómata stotṛ́bhyo *maṁhate magháṃ* || SV. II. 2. 1. 19 (= RV. I. 11. 3 mit yadī) „wenn er (= Indra) *reichen Besitz* an Kraftnahrung vom Rinde *freigebig spendet* den Preissängern"; eine andere volksetymologische Wortverbindung kommt in RV. VIII. 4. 10 vor: | *niméghamāno maghavan* divé-diva ójiṣṭhaṃ dadhiṣe sáhaḥ || „*herabregnend* Tag für Tag, o *Maghavan*, erlangst du die gewaltigste Macht". — Das Nirukta hat wieder nur die erste Etymologie: *magham* iti dhananāmadheyam *maṁhater* dānakarmaṇaḥ 1, 7 (296).

28. ... *maghaír maghoni* ... RV. V. 79. 4 „durch *Besitz* herrliche, o *Reiche* (= Uṣas)". — Vgl. Nir.: *maghonī: maghavatī* 1, 7 (296).

29. ‖ éd u *mádhvo madíntaraṃ* siñcá vādhvaryo ándhasaḥ | RV. VIII. 24. 16 „gieß ein den, der berauschender als des Madhu Saft, o Adhvaryu"; ‖ asyá *mandānó mádhvo* .... RV. II. 19. 2 „an diesem *Madhu* sich *ergötzend*"; ... píbanto *madirám mádhu* | :RV. V. 61. 11 „trinkend das *berauschende Madhu*"; dazu vgl. weiter: VIII. 38. 3; *mádhvā madema:* RV. III. 58. 6; prá te sutáso *mádhumanto* asthiran *mádāya* ... RV. I. 135. 1 „dir entgegen haben sich die *madhureichen* Säfte aufgemacht, *zur Trunkesfreude* ..."; *mādáyadhvam* maruto *mádhvo* ándhasaḥ: RV. I. 85. 6[1]) „*berauschet euch*, Marut, am Safte des *Madhu*", also wieder ein sehr beliebtes Wortspiel. — Das Nirukta erklärt es gleichfalls auf diese Weise: *madhu* somam ity aupamikam *mādayateḥ* ... 4, 8 (297).

30. | índrāya hṛdá *mánasā manīṣā́* pratnáya pátye dhíyo marjayanta ‖ RV. I. 61. 2 „dem Indra soll man, dem Herrn von altersher, mit dem Herzen, mit dem *Geiste*, dem *Denken* schön gestalten die Lieder". — Vgl. Nir. 9. 10: *manīṣayā manasa īṣayā:* stutyā, prajñayā vā (298).

31. ‖ imā́m *mā́trām mimīmahe* yathā́param ná *mā́sātai* | AV. XVIII. 2. 38 „dieses *Maß messen wir*, so daß man weiter nicht mehr messen muß"; | *iyáṃ mā́trā mīyámānā mitā́* ca sajātā́ṃs te balihṛ́taḥ kṛṇotu ‖ AV. XI. 1. 6 „[Agni] dieses Maß, gemessen und gemessen, mache [deine] Verwandten zu deinen Steuerpflichtigen". — Vgl. Nir. 4, 25: *mātrā mānāt* (301) „Maß" vom „Messen".

32. ‖ góbhir yád īm anyé asmán *mṛgáṃ* ná vrā *mṛgáyante* | abhitsáranti dhenúbhiḥ ‖ RV. VIII. 2. 6 „wenn andere als wir ihn [= Indra] mit Milch wie ein *Wild mit Umstellung* | *beschleichen* mit den milchgebenden Kühen", — ist dasselbe wie im Nir. 9, 19: *mṛga*mayo 'syā danto *mṛgayater* vā (303).

33. ‖ nárā́śaṁsasya mahimā́nam eṣām úpa stoṣāma *yajatásya yajñaíḥ* | RV. VII. 2. 2 „des Narāśaṁsa Größe, *des heiligen*, wollen wir preisen *mit den Opfern* dieser"; jīvayājáṃ *yajate:* RV. I. 31. 15 „er *bringt Opfer* von Lebendigem"; *yajñéna yajñám ayajanta* devā́s ... RV. I. 164. 50 „*mit dem* [wirklichen?] *Opfer* haben die Götter *das Opfer dargebracht*"; devī devébhir *yajaté yájatrair:* RV. IV. 56. 2 „die beiden Göttinnen mit den Göttern, *die heiligen mit den zu verehrenden*"; *ījé yajñéṣu yajñíyam* ‖ RV. VI. 16. 4 „er *verehrte* bei den *Opfern* den *zum Opfer gehörigen*".[2]) — Yāska hat dasselbe: *yajñaḥ* kasmāt? prakhyātaṃ *yajati-*

---

[1]) Vgl. weiter: *mádhu* tvā *madhulā́* cakāra: RV. I. 191. 10 und ähnliche Wortspiele in RV. III. 43, 3, 5; 45. 3; VI. 70. 5; VII. 23. 5; VIII. 1. 21; IX. 6. 9, und im AV. XVIII. 2. 11 und 4. 10.

[2]) Andere Belege dieser beliebten Formel: RV. I. 86. 2; II. 26. 1; III. 10. 7; 32. 12; V. 52. 5; VII. 75. 7; VIII. 12. 20; dazu vgl. noch RV. I. 75. 5.

karmeti nairuktā, yācño bhavatīti ... 3, 19, und: *yajata: yajñiyasya* 8, 7, *yajñiye* 8, 11, *yajñiyam* 12, 17 (305/6).

34. ‖ sá tvám na ūrjām pate *rayím rāsva* suvíryam | RV. VIII. 23. 12 „als solcher *gib* uns, o Herr der Kräfte, *Reichtum* mit starker Heldenkraft"; ... *rayím rāsi* vīrávantam: RV. II. 11. 13 „heldenreichen *Reichtum verleih* uns".[1]) — Dieselbe Erklärung findet sich im Nir.: *rayir* iti dhananāma, *rāter* dānakarmaṇaḥ 4, 17 (309) „‚*rayiḥ*' ist Name für Vermögen, von ‚*rāti*', der Tätigkeit des Gebens".

35. | tuvimrakṣáso divyá návagvā *vánā vananti* dhṛṣatá rujántaḥ ‖ RV. VI. 6. 3 „[die windgetriebenen Feuerlohen des Agni] gewaltig verheerend, die himmlischen [wie] Navagva *bekämpfen sie* mit verheerendem Brecher *die Wälder*". — Vgl. Nir.: *vanaṃ vanoteḥ* 8, 3 (315), die gleiche sonderbare Etymologie.

36. | bṛhaspátiḥ śárma pūṣótá no yamad, *varūthyàṃ váruṇo* mitró aryamá ‖ RV. V. 46. 5 „Bṛhaspati und Pūṣan gewähre uns Zuflucht, *schützende Zuflucht Varuṇa*, Mitra, Aryaman". Dazu vgl. man RV. VIII. 101. 5: | *varūthyàṃ váruṇe* chándyaṃ váca stotráṃ rájasu gāyata ‖ (= SV. I. 3. 7. 3 mit den Varianten *varūthye* und vacaḥ) „ein *Schutz gewährendes*, preisendes Gebet vor dem *Varuṇa*, einen Lobgesang singt vor den Königen [= Mitra u. Varuṇa]". — Wenn Nir. 10, 3: *varuṇo vṛṇotīti* sataḥ (316) sagt und Gott *Varuṇa* als den „Bedecker, Beschützer" erklärt, so sagt Yāska eigentlich dasselbe wie der Verfasser dieses vedischen Verses.

37. ‖ abhí *váhnir* ámartyaḥ saptá paśyati *vāvahiḥ* | RV. IX. 9. 6 „das unsterbliche, *gutziehende Roß* schaut auf die sieben herab". — Dasselbe in Nir. 8, 3: *vahnayo voḍhāraḥ* (318) zu *vah-* „fahren".

38. a) ... *vácam* ... *vadati:* RV. V. 63. 6; | *vácam* parjányajinvitām prá maṇḍúkā *avādiṣuḥ* ‖ RV. VII. 103. 1 „die Frösche haben ihre von Parjanya belebte *Stimme ertönen lassen*"; *vācaṃ vádan:* RV. IX. 113. 6; tisró *vácaḥ* prá *vada* ... RV. VII. 101. 1; joṣavākáṃ *vádataḥ* ... RV. VI. 59. 4; ... yát *suváco vádathana* adhy apsú ‖ RV. VII. 103. 5 „was ihr *starkstimmig* auf den Wassern *singet* (= Frösche)". ‖ prá punānáya vedháse sómāya *váca ucyate* | SV. I. 6. 8. 8 (= RV. IX. 103. 1 mit *údyatam*) „zu dem sich läuternden Ordner, zum Soma *wird die Rede gesprochen*" (oder „ist die Rede erhoben"); ‖ śivéna *vácasā* tvā giriśáccha *vadāmasi* | YV. XVI. 4 „wir *begrüßen* dich, o Bergbewohner, mit heilbringendem *Gesange*". Es finden sich aber noch andere Formeln b): ‖ prá táṃ *vivakmi vákmyo* yá eṣām marútām mahimá satyó ásti | RV. I. 167. 7 „*verkünden will ich*, was dieser Marut *preiswerte*, wahrhafte Größe ist. c) ‖ *ávocāma* kaváye médhyāya *váco* vandáru vṛṣabháya vṛ́ṣṇe | RV. V.

[1]) Dazu vgl. noch folgende Wortspiele: ‖ yó *rayívo rayíṃtamo* ... RV. VI. 44. 1; agnir bhuvad *rayipátī rayīṇám* ... RV. I. 72. 1; ... cikitvān *rayivíd rayīṇám* | RV. III. 7. 3; ... agne ... aśyāma *rayíṃ rayivaḥ* suvíram | RV. VI. 5. 7.

1. 12 „wir haben *gesungen* dem opferwürdigen Weisen das *Lied* der Verehrung, dem samenregnenden Stiere"; || ágorudhāya gavíṣe dyukṣáya dásmyaṃ *vácaḥ* | ghṛtát svádīyo mádhunaś ca *vocata* || RV. VIII. 24. 20 „Ihm, der die Rinder nicht zurückhält, dem Rindererbeutenden, dem Himmlischen, *sprechet* die wunderbare *Rede* | süßer als Ghṛta und Madhu". — Obzwar also der RV. drei mögliche Deutungen des Wortes bietet, hat das Nir. nur die letzte ausgenützt: *vāk* kasmāt? *vacateḥ* 2, 23 (318).

39. tán no *váto* mayobhú *vātu* bheṣajám: RV. I. 89. 4 (= YV. XXV. 17) „so möge uns *Vāta* Heilmittel *zuwehen*"; ähnlich: śám na iṣiró abhí *vātu vátaḥ* || RV. VII. 35. 4 „zum Heile *wehe* auf uns der kräftige *Wind* (= Vāta); | ád asya [agneḥ] *váto ánu vāti* śocír ... RV. I. 148. 4 (= YV. XV. 62) „der *Wind weht* dann seine Flamme"; prá *vátā vánti* RV. V. 83. 4; auch im AV. XII. 3. 12: || ... śivá no *vátā* ihá *vāntu bhúmau* | „mögen heilbringende *Winde* hier auf uns auf der Erde *wehen*". || *váta á vātu* bheṣajáṃ śambhú mayobhú no hṛdé | RV. X. 186. 1 (= SV. I. 2. 9. 10) „*Vāta* (der Wind) *wehe* ein Heilmittel her, ein heilbringendes, erquickendes unserem Herzen". — Dasselbe im Nir.: *vāto vātīti* sataḥ 10, 34 (319).

40. || a) tád *vāryaṃ vṛṇīmahe* váriṣṭhaṃ gopayátyam | RV. VIII. 25. 13 „diese *wahlwürdige* weiteste Hut *wählen wir*"; *várenyaṃ vṛṇīmáhe:* RV. III. 2. 4; b) vaiśvānaró *vāvṛdhānó várena* || RV. VII. 5. 2 „der *mit Trefflichem großgewordene* Vaiśvānara". — Das Nir. hat nur a): *vāryaṃ vṛṇoter* athāpi varatamam 5, 1 (320).

41. *viśpátiṃ viśám*: RV. III. 13. 5 „den Herrn der Geschlechter"; || á te agna ṛcá havíḥ śúkrasya śociṣas *pate* | súścandra dásma *víśpate* hávyavāṭ túbhyam hūyata íṣam- || RV. V. 6. 5 „mit der Ṛk, o Agni, das Havis, dein des Hellweißen, o *Herr* der Flamme, | Starkheller, Wunderbarer, *Menschenfürst*, Havyabeförderer, dir wird Speise dargebracht (als Opfer)". — Vgl. Nir.: sarvasya (so erklärt Yāska das erste Kompositionsglied *viś-!* an RV. III. 13. 5 — s. oben — hat er nicht gedacht) *pātāraṃ* vā pālayitāraṃ vā *viśpatim* 4, 26 (325), also als den „Allbeschützer".

42. || áhiṃ yád *vṛtrám* apó *vavrivámsam* hánn RV. VI. 20. 2 „als du den *Vṛtra*, der die Wasser *umgab*, tötetest", auch: apó *vṛtráṃ vavrivámsam:* RV. IV. 16. 7. — Gleiche Etymologie im Nir.: tad *vṛtro vṛṇoter* vā vartater vā vardhater vā 2, 17 (329), also bedeutet darnach Vṛtra „der Einschließende". — YV. I. 13: || yuṣmá índro *vṛṇīta vṛtra*tūryye yūyám índram *avṛṇidhvaṃ vṛtra*tūryye prókṣitāḥ stha | „Indra hat euch [o Wasser] im Kampfe mit *Vṛtra erwählt*, ihr habet Indra *erwählt* im Kampfe mit *Vṛtra;* durch Besprengung seid ihr geheiligt" verbindet aber *Vṛtra* mit der Wurzel *vṛ-* „wählen"!

43. || *vṛ́ṣā vṛ́ṣandhiṃ* cáturaśrim ásyann ... RV. IV. 22. 2 „der *Stier* [= Indra], der wirft den vierschneidigen *Behälter des Regens* ..."; | tāv indrāgnī sadhryàñcā niṣádyā *vṛ́ṣṇaḥ* sómasya *vṛṣaṇā vṛṣethām* || RV. I.

108. 3 „so denn euch zusammen niederlassend, I. u. A., *gießt* euch ein vom *stierkräftigen* Soma, ihr *Stiere*" (vgl. RV. VI. 68. 11). | *vṛ́ṣṇe* ta índur *vṛṣabha* pīpāya svādú ráso madhupéyo várāya ‖ RV. VI. 44. 21 „dir, dem *Regenkräftigen*, o *Stier*, schwoll der Indu, süß schmeckender Madhutrank für seine Wahl". — Ebenso Nir.: *vṛṣabho varṣitāpām* 4, 8 (329) zu *vṛṣ-* „regnen" als der „[Samen-]Regnende".

44. | sá tridhā́tu *śaraṇáṃ śárma* yaṁsat ... RV. VII. 101. 2 „der verleih uns dreifachen *Schutz* als *Zuflucht*". — Vgl. Nir.: *śarma* yacchantu *śaraṇam* 12, 45 (335).

45. ‖ sá no mitramahas tvám ágne *śukréṇa śociṣā́* | devaír á satsi barhíṣi ‖ RV. VIII. 44. 14[1]) „als solcher, du mit Mitra's Herrlichkeit, Agni, du mit *hellweißer Flamme* | setz dich auf Barhis mit den Göttern". — Vgl. Nir. 8, 11: *śukraṃ śocater* jvalatikarmaṇaḥ (338), dasselbe.

46. | sárvair me riktakumbhā́n parā tā́nt *savitaḥ suva* ‖ AV. XIX. 8. 4 „mit allen, o *Savitar, treibe* sie fort für mich, mit leeren Händen"; ‖ déva *savitaḥ prásuva* yajñám *prásuva* yajñápatim bhágāya | YV. IX. 1; XI. 7; XXX. 1 „Gott *Savitar, treibe* [unser] Opfer *an, treibe an* den Herrn des Opferwerkes zu [seinem] Anteile". ‖ *savitā́ prasavā́nām* ádhipatiḥ sá māvatu | AV. V. 24. 1 „*Savitar* [der *Antreiber*] ist Oberherr der *Antriebe*, als solcher sei er mir günstig"; ‖ devásya tvā *savitúḥ prasavé* 'śvínor bāhúbhyām pūṣṇó hástābhyām *prásūta* á rabhe ‖ AV. XIX. 51. 2 (= YV. I. 10, 21, 24; II, 11; V. 22, 26; VI. 1, 9, 30; XI. 9, 28; IX. 30, 38; XX. 3; XXII. 1; XXXVIII. 1). „In der *Anregung* des himmlischen *Anregers*, mit den Armen der Aśvínā, mit den Händen des Pūṣan, ergreife ich dich, *angeregt*". Ebenso oft kommt diese oder ähnliche Formel im Ṛgveda vor: | devéṣu ca *savitaḥ* ślókam áśrer ád asmábhyam á *suva sarvátātim* ‖ RV. III. 54. 11 „bei den Göttern, *o Savitar*, stell hin dies Lied, und *sende* uns dann *Unversehrtheit* her"; vgl. dazu 56. 6 und: *savitā́ soṣavīti*: RV. III. 56. 7; *suvā́ti savitā́*: RV. VII. 66. 4; V. 42. 3; 82. 3, 9; VII. 40. 1 (= YV. XXXIII. 20 = SV. II. 6. 1. 2.); ‖ *á savā́ṃ savitúr* yathā bhágasyeva bhujíṃ huve | RV. VIII. 102. 6 „wie *Savitar's Schöpfung* rufe ich den Feger des Glückes", ähnlich in RV. VII. 38. 4; V. 82. 4 (= SV. I. 2. 5. 7); VI. 71. 2; I. 164. 26; II. 38. 1. Aus dem Atharvaveda wären noch herbeizuziehen: VI. 1. 3; 23. 3; IX. 2. 6; II. 29. 2; sehr oft kommt diese Wortverbindung besonders im Yajurveda vor. Vgl. YV. I. 12 (= X. 6); ‖ pavítre stho vaiṣṇavyaú *savitúr* vaḥ *prasavá* útpunāmy ácchidreṇa pavítreṇa sū́ryyasya raśmíbhiḥ | „Ihr seid (zwei) dem Viṣṇu gehörende Seihen; auf *Savitar's Anregung* reinige ich euch mit [dieser] unversehrten Seihe, mit den Strahlen der Sonne"; ‖ devásyāháṃ *savitúḥ savé* satyá*savaso* bṛ́haspáter uttamáṃ nā́kaṃ ruheyam |: YV. IX. 10 und mit dem Schlusse:

[1]) Vgl. dazu die Wortspiele: *śociṣā́ śóśucānaḥ* RV. VII. 5. 4; 13. 2; | ájasreṇa *śociṣā́ śóśuśac chuce* ... RV. VI. 48. 3 und ähnlich in RV. I. 72. 3; III. 5. 4; V. 1. 3; VI. 6. 3, 4; VII. 90. 2.

satyá*prasavaso* bṛhaspáter vājajíto vājam jeṣam | YV. IX. 13 „Durch die *Anregung* des Gottes *Savitar*, des wahrhaftigen *Anregers*, möchte ich Bṛhaspati's höchsten Himmel ersteigen (möchte ich Bṛhaspati's Kraftnahrung, des Kraftnahrung ersiegenden, erkämpfen)"; || víśvāni deva *savitar* duritáni *párāsuva* | yád bhadrám tán na *ásuva* || YV. XXX. 3 „Gott *Savitar, treibe weg* alle Widerwärtigkeiten, was heilbringend, das *treib* uns *her*". Weiter vgl. noch YV. IV. 25; VIII. 6; IX. 5; X. 28, 30; XI. 2, 3; XX. 11; XXI. 21, 13, 14; XXXIII. 17, und SV. I. 5. 5. 9. Daß die Verbindung beabsichtigt ist, bezeugt YV. III. 35 (= RV. III. 62. 10) || tát *savitúr* várenyam bhárgo devásya dhīmahi | dhíyo yó naḥ *pracodáyāt* || „diesen vortrefflichen Glanz des Gottes *Savitar* wollen wir uns schaffen, der unsere Lieder *erregen soll*", der heiligste Vers des Veda, der einen Teil der täglichen Gebete der Brāhmaṇen bildet, wo *pracodáyāt* durch *sáviṣat* (vgl. YV. IX. 5) ersetzt werden könnte, wobei der Sinn der gleiche bleibt. Es ist eine der beliebtesten vedischen Wortverbindungen. — Eine andere volksetymologische Deutung liegt vor in AV. I. 18. 3: | *sárvaṃ* tád vācāpahanmo vayám, devás tvā *savitā sūdayatu* || „das alles stoßen wir mit [unseren] Worten weg, möge Gott *Savitar* dich *vorwärts bringen*". — Das Nirukta hat nur die erste Verbindung benützt: *savitā sarvasya prasavitā* (10, 31) „Savitar ist der Anreger von Allem", *savitāram* āha *sarvasya prasavitāram* 7, 31 (348), was am nächten zu RV. III. 54. 11 steht.

47. || ayáṃ *sahásram* ṛ́ṣibhiḥ *sáhaskṛtaḥ* samudrá iva paprathe | RV. VIII. 3. 4 „dieser [= Indra] der zu *tausendfacher Kraft geschaffen* von den Ṛsis, hat sich ausgebreitet wie ein Meer". Man sieht daraus, daß dem Verfasser dieses Verses der Gedanke nahelag, *sahasra* mit *sahas* zu verbinden, wie es auch das Nirukta tut: *sahasraṃ sahasvat* 3, 10 (348).

48. || *sutáḥ sómo ásutād* indra vásyān ... RV. VI. 41. 4 „*gepreßt* ist der *Soma* besser denn *ungepreßt*..."; *sutáḥ sómaḥ* oder umgekehrt *sómaḥ sutáḥ* ist ebenso häufig (vgl. RV. VI. 29. 4; 40. 3; VII. 24. 2; VIII. 94. 4 und YV. VII. 9) wie *sutáṃ sómam* (RV. III. 51. 9; 22. 1; 47. 3; V. 40. 1; 64. 7; VI. 23. 3; 68. 10; VIII. 35. 7; 38. 4 und YV. XX. 31) und ähnlich: *suté sóme* (RV. VI. 23. 1, 5, 10; VII. 94. 10), *sómāt sutád* (RV. VII. 33. 2), im Plural: *sómāḥ sutā́ḥ* (RV. III. 40. 4; 42. 5; AV. XX. 6. 4); *sutā́ḥ sómāsaḥ* (RV. V. 51. 7; VIII. 2. 7), *sutéṣu sómeṣu* (RV. VI. 23. 9; VIII. 13. 1; 92. 26 und S.V. I. 4. 10. 1), vgl. noch RV. I. 108. 5 und AV. XX. 1. 1; 6. 1, 2; weiter kommt das Wort *sóma* in verschiedensten Verbindungen mit dem Zeitworte *su-* „pressen" vor: || *á yāhi suṣumá* hí ta índra *sómam* píbā imám | AV. XX. 3. 1 „Komm, Indra, wir haben *Soma* für dich gepreßt, trink diesen", und ähnlich im Ṛgveda: ~ *sunota* RV. X. 30. 3; ~ *sotā* VIII. 1, 19, 17; — *sotana* VIII. 4. 13; — *sunavat* IV. 24. 7; — *sunoti* dto 6; usw. VII. 32. 8; IX. 30. 6; AV. VI. 2. 3; RV. III. 30. 1; V. 43. 5; I. 103. 6; 99. 1; VIII. 64. 10; VI. 20. 13 und RV. VII. 32. 6; VI. 60. 9; VIII. 8. 3 und RV. I. 84. 1 = SV. I. 4. 6. 6; RV. IX.

82. 1 = SV. I. 6. 7. 9, sodaß diese Fülle nur zur Erklärung: oṣadhiḥ *somaḥ sunoter* yad enam abhi*ṣuṇvanti* Nir. 11, 2 (356) „die Pflanze *Soma* vom „*Pressen*", da man sie aus*preßt*", führen konnte.

49. ‖ tvám no agne aṅgira *stutá stávāna* á bhara | hótar vibhvāsáham rayím *stotŕ̥bhya stávase* ca na utaídhi pr̥tsú no vr̥dhé ‖ RV. V. 10. 7. „Du, o Agni, Aṅgiras, *gepriesen früher, gepriesen jetzt*, bring her | o Hotar, Ausgezeichnetes [sogar] übertreffenden Reichtum, damit ihn die *Sänger preisen* mögen, und sei zum Sieg uns in den Schlachten"; vgl. noch RV. I. 147. 5; 169. 8. — Ebenso das Nir. *stotā stavanāt* 3, 19 (357).

50. ‖ á nāsatyā gáchatam *hūyáte havír* ... RV. I. 34. 10 „kommt her, o Nāsatya, *Havis* wird *geopfert*", ähnlich RV. I. 36. 6. ‖ tám íd va índram *suhávam huvema:* RV. IV. 16. 16 „diesen *leicht zu rufenden* Indra möchten wir euch *rufen*"; ‖ evéndrāgníbhyām *áhāvi havyám* ... RV. V. 86. 6 „so ward Indra und Agni das *Havya ausgerufen*"; śrudhí *hávam* á *huvató huvānó* ... RV. VI. 21. 10 „*gerufen* höre den *Ruf* des *Rufenden*"; ... *hávyam huvema:* RV. VIII. 96. 20; | sá tvám no *hotaḥ súhutam haviṣ* kr̥dhi ... dto. 60. 14 „darum, o *Hotar*, laß *richtig dargebracht* sein unser *Havis*"; ‖ agním vaḥ pūrvyám *huve hótāram* carṣaṇīnám | dto 23. 7 „Agni *ruf ich* euch, den ersten *Hotar* der Menschen". Dazu vgl. noch andere Verbindungen von Wörtern, die vom Stamme *hu-* „opfern" oder *hū-* „rufen" abgeleitet sind: RV. I. 34. 10; 36. 6; II. 33. 5; IV. 16. 16; V. 86. 6; VI. 21. 10. 1; 45. 11; VII. 44. 2; 82. 4; 30. 2; VIII. 26. 16, 3, u. a. m. Auch im YV. III. 1: | ásmin *havyá juhotana* ‖ „in diesem hier [= dem Agni] *opfert Opfertränke*", und SV. I. 1. 7. 1 ‖ ā *juhotā haviṣā* marjayadhvam *ni hotāram* gr̥hapatim dadhidhvam | „*Opfert* mit *Opfertrank*, macht helleuchtend den *Opferer*, den Herrn des Hauses setzet nieder", kommt diese Wortverbindung vor. — Und so erklärt auch das Nirukta das Wort *hava* durch: *hvāneṣu* 11, 18; 12, 44; *hvānam* 10, 2 (362) und das Wort *hotar* durch: *hotur hvātavyasya* 4, 26 und *hotāram hvātāram juhoter hotety* aurnavābhah 7, 15 (364).

Neben diesen Fällen, welche den Gedankengang entdecken helfen, den wahrscheinlich der Verfasser des Nirukta gegangen ist, stößt man beim Vergleichen einiger Stellen des Nirukta mit bestimmten vedischen Versen an Fälle, welche wegen ihrer entfernteren Ähnlichkeit untereinander in diesem Zusammenhange anzuführen sind.

1. So kann man RV. III. 53. 4: agníṣ ṭvā *dūtó dhanvāty* ácha ‖ „Agni soll als *Bote* dir *nachlaufen*" mit Nir. 5, 1: *dūto* javater vā *dravater* vā vārayater vā (263), wo *dūta* „Bote" auch mit „eilen, laufen" *dravati* verbunden wird, wenigstens dem gleichen Gedankengange nach vergleichen.

2. *dhenú* ... *duhāte* ... RV. IV. 23. 10 „die (beiden) *Kühe* werden *gemolken*"; Nir. hat es ähnlich: *dhenur dhayater* vā ... 11, 12 (269) zu *dhā-* „saugen" gestellt; im RV. gibt es freilich noch zwei andere interessante Stellen: X. 11. 1: ‖ vŕ̥ṣā vŕ̥ṣṇe *duduhe dóhasā* diváḥ páyāṁsi yahvó

áditor ádābhyaḥ | „Der Stier hat dem Stiere mit des Himmels *Strome gemolken*, Milch, Aditi's Junger [= Sohn], der nicht zu betrügende", und VII. 43. 4: ... ṛtásya *dhā́rāḥ sudúghā dúhānāḥ* | „der hl. Ordnung *reichlich fließende Ströme melkend*".

Manchmal ist man darüber nicht im Klaren, warum der Verfasser des Nirukta manche Ṛgvedastelle nicht berücksichtigt hat, obzwar an solcher Stelle die Volksetymologie oft sehr einfach und vortrefflich tatsächlich zueinandergehörende Ausdrücke verbindet und dadurch erklärt. Ich möchte hier auf einige solche Stellen aufmerksam machen. So liest man 1. RV. I. 105. 2: *ártham* íd vā́ u *arthína* ā́ jāyā́ yuvate pátim | „ihrem *Ziele* nach streben die *Verlangenden*, die Frau zieht den Gatten an sich", wo also *artha* als das, wonach man sich sehnt, verlangt, erklärt wird, wogegen das Nir. mit der Erklärung *artho 'rter* ... 1, 18 (198) das Wort mit dem Begriffe „Schmerz, Leiden" in einen Korb wirft.

2. Auch in RV. VII. 52. 1 || *ādityā́so áditayaḥ* syāma ... „O *Ādityas, frei* möchten wir sein ..." ist der vedische Dichter der Wahrheit näher als Yāska: *aditir adīnā* devamātā 4, 22 (189), der *Aditi* als die „Nicht schwache" auffaßt.

3. In RV. IV. 37. 5: || *ṛbhúm ṛbhukṣaṇo* rayím vā́je vājíntamaṃ yújam | índrasvantaṃ havāmahe sadāsā́tamam aśvínam || „*Tüchtigen* Reichtum, o *Ṛbhukṣās*, in der Schlacht den kräftigsten Genossen, | den indramäßigen rufen wir, den immer gewinnreichsten, rossereichen" werden die Beherrscher der *Ṛbhu's* als die *Tüchtigen* (die es anzugreifen — Wurzel *rabh* — wissen), die Reichtum austeilenden Götter angerufen; dagegen ist die Nirukta-Etymologie: indraś *corukṣayaṇa ṛbhūṇām* rājeti vā 9, 3 (223), welche die Ṛbhu's wohl als die „weiten Wohnsitz habenden" erklären wollte, ganz blaß.

4. RV. V. 43. 9: || prá *távyaso* námaüktim *turásyā*hám pūṣṇá utá vāyór adikṣi | „diesen Ausspruch von Anbetung habe ich verkündet, des *Stärkeren*, des *Siegenden*, des Vāyu und des Pūṣan" und || ubhé cid indra ródasī mahitvā́ paprātha *táviṣībhis tuviṣmaḥ* | RV. VII. 20. 4 „sogar die beiden Welten, o Indra, hast du mit deiner Größe erfüllt, mit deinen *Kräften, Kraftreicher*" stellen die Wörter *távyas* „stärker", *turá* „stark, kräftig vordringend" und *túviṣmat* „kraftvoll", mit *táviṣī* „Kraft, Stärke" zusammen, das Nirukta hat sie aber auch nicht ausgenützt, denn es erklärt: *taviṣīti* balanāma, *tavater* vṛddhikarmaṇaḥ 9, 25 (254), cf. noch 5, 9 (253) mit *tavati* „ist stark" zwar gut, aber erwähnt das weiter hierhergehörende gar nicht.

5. | *tṛṣú* yád ánnā *tṛṣúṇā* vavákṣa *tṛṣúṃ* dūtaṃ kṛṇute yahvó agníḥ | RV. IV. 7. 11 „wenn *trocken* die Speise, ist er *rasch* gewachsen, einen *raschen* Boten dann gibt Agni, jung, ab" enthält die richtige Etymologie, wogegen Nir.: *tṛsvīti* kṣipranāma („*tṛṣu*" ist Name für „schnell") *tarater*

vā *tvarater* vā 6, 12 (256) zwar die Bedeutung des Wortes *tṛṣu* an dieser Stelle gut erfaßt, aber das Wort selbst dennoch schlecht erklärt hat.

6. Ebenso RV. V. 84. 1 || báḷ itthā́ *párvatānāṃ* khidrám bibharṣi pṛthivi | prá yā́ bhū́mim *pravatvati* mahnā́ jinóṣi mahini || „Fürwahr, o Erde, hier trägst du, was *Berge* spaltet, | die du die Erde, *Höhenreiche*, mit Macht bewegst, o Mächtige", also *parvata* „(wuchtig, gewaltig", dann) Berg" und *pravátvat* (von *pra-vat* „nach vorne geneigt") „höhenreich" zusammengestellt, aber Nir. 1, 20 sagt ganz unsinnig *parvavān parvataḥ* (278), indem es „Berg" zu „verbunden" stellt.

7. Einen schroffen Gegensatz bildet RV. VIII. 18. 13 || yó naḥ káś cid *ririkṣati rakṣastvéna* mártyaḥ | „welcher Sterbliche uns immer *zu schädigen beabsichtigt* durch *Rakṣaskraft*", wo das Wort *rakṣas* als „Schädiger" richtig aufgefaßt wird, zu Nir. *rakṣo rakṣitavyam* asmād . . . 4, 18 (307), das es als den „Schützenden" erklärt!

8. So enthält auch RV. I. 174. 1 || tváṃ *rā́je*ndra yé ca devā́ *rákṣā* nṝn pāhy àsura tvám asmān | „Du bist *König*, Indra, über die Götter alle, *bewahre* die Männer, o Asura, schütze uns", wenigstens einen Versuch, das schwierige Wort zu erklären, wogegen Nir.: *rājā rājateḥ* 2, 3 (311) eigentlich keine Erklärung ist.

Es zeigt sich also, daß das gemeinsame Studium des Veda mit den Vedāṅgas beiderseitigen Nutzen bringen kann; denn es wird dadurch nicht nur die Bedeutung gewisser Formeln, welche auf der Paronomasie tatsächlich oder nur dem Scheine nach beruhen, für den vedischen Sprachgebrauch bewiesen, sondern man kann auf diese Weise auch erfahren, wie viel die alten indischen Grammatiker, Yāska oder seine unbekannten Vorgänger, im Veda selbst finden konnten und es wird dann auch leichter auseinandergehalten werden, was ihr e i g e n e r Beitrag zur Erforschung der vedischen Sprache ausmacht und was als t r a d i t i o n e l l e s Gut aufgefaßt werden soll.

TEXTE ZUR WIRTSCHAFTSGESCHICHTE ÄGYPTENS IN ARABISCHER ZEIT.

Von

Adolf Grohmann.

(Mit 6 Tafeln.)

Die Papyrussammlungen Europas und des Orients — hier vor allem jene der Egyptian Library in Cairo — enthalten neben öffentlichen und privaten Urkunden, Steuer-Akten und Schriftstücken des staatlichen Verwaltungsdienstes auch eine erhebliche Anzahl von Texten, die uns wertvolle Einblicke in die Privatwirtschaft Ägyptens gewähren. Dem ungeheuer komplizierten und bis ins Einzelne gehenden Buchungs- und Verrechnungssystem der Steuerämter und Staatsdomänen scheint ein wesentlich einfacheres weil auf kleinere Verhältnisse zugeschnittenes Buchungsverfahren des privaten Geschäftsmannes gegenüber zu stehen. Darüber hinaus sind aber eine ganze Menge von flüchtig hingeworfenen Notizen, Aufzeichnungen, Lieferzetteln, Abrechnungen, u. ä. erhalten, die uns den Kaufmann eines der schreibseligsten Länder der Welt an der Arbeit zeigen. Wenigstens einiges davon vorzulegen und so einen, wenn auch nur sehr oberflächlichen Einblick in das geschäftliche Leben des arabischen Ägyptens zu gewähren, ist der Zweck dieses Aufsatzes, der sich so auch dem Leitgedanken dieser Festschrift anzupassen sucht.

Die hier veröffentlichten Texte entstammen durchweg der berühmten Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer an der Nationalbibliothek in Wien und sind von J. v. Karabacek in seinem Führer durch die Ausstellung (Wien 1894) kurz beschrieben worden. Gegen diesen Führer sind nun im Lebensbilde seines Verfassers, das C. H. Becker im Islam X (1920), S. 233 ff. entworfen hat, schwerwiegende Angriffe gerichtet worden, und wenn Becker (S. 237) die künftige Veröffentlichung der Texte als eine Katastrophe für diesen Führer bezeichnete, so kam das wohl einer summarischen Aburteilung gleich. Sie liegt freilich vor der Veröffentlichung meiner allgemeinen Einführung in die arabischen Papyri, wo ich auf S. 11 ff. auch auf den Führer und vor allem auf Karabaceks geplantes Corpus der arabischen Papyri der Sammlung Erzherzog Rainer eingegangen bin, das ja den wichtigsten Bestand der Ausstellung dieser Sammlung veröffentlichen sollte. Daß Karabacek's Lesungen gelegentlich daneben greifen, daß er etliches übersehen oder falsch gedeutet hat, ist auf Grund seiner in Druckbogen vorliegenden Ausgabe dieser

Texte ohneweiters zuzugeben und beim damaligen Stande der arabischen Papyrusforschung, für die ja gerade er die entscheidende Pionierarbeit zu leisten hatte, durchaus verständlich. Trotzdem aber wird auch die sorgfältigste Edition den Inhalt des Führers wohl in Einzelheiten berichtigen, aber nicht völlig umstoßen können, wie dies anscheinend C. H. Beckers Meinung war, der wohl Mißgriffe, wie die unglückliche Deutung der Schraffenschrift auf den Papyrusprotokollen (vgl. PERF n° 77 ff.) als lateinische Übersetzung der in Betracht kommenden Formeln etwas vorschnell verallgemeinerte. Und doch ist auch Becker die wahre Bedeutung dieser „Schraffenschrift" nicht aufgegangen, die ich im Gegensatz zu Becker, der in ihr lediglich Zeilenfüllsel sah, als bewußt entlehnte Reste des byzantinischen Protokolls erweisen konnte (vgl. CPR III, I/2, S. XVII ff.). Gerade die Vergleichung meiner Lesungen der Texte, die ich hier zum erstenmale herausgebe, mit jenen Karabaceks für seine Edition im Corpus hat weitgehende Übereinstimmung ergeben; an einigen Stellen hat Karabacek den Text anders aufgefaßt — was zum Teil in der etwas unklaren Buchstabenführung begründet erscheint — ich habe das aber nur dort angemerkt, wo es galt, im Führer Vorgetragenes zu berichtigen, und dort, wo es mir notwendig erschien, J. v. Karabaceks Meinung Raum zu geben; es darf wohl als selbstverständlich angesehen werden, daß ich mich hierbei jeder Polemik enthalte.

Die Herausgabe der Papyri folgt jenen Richtlinien, die ich auch in der Bearbeitung der Arabic Papyri in the Egyptian Library, vol. I (Cairo 1934) und im ersten Hefte der arabischen Papyri aus den staatlichen Museen zu Berlin (Islam XXII, 1934, S. 10 f.) eingehalten habe. Zu leichterer Orientierung des Lesers setze ich das betreffende Klammernsystem und die nötigen Zeichen nochmals hierher.

[ ] Ergänzung von Lücken.
( ) Auflösung von Abkürzungen.
< > Zusätze und Veränderungen von Seiten des Herausgebers.
{ } Tilgung durch den Herausgeber.
⟦ ⟧ Tilgung durch den Schreiber.
\ / Nachträge über der Zeile, soweit sie nicht im Satz wiedergegeben werden können.

Über die verwendeten Abkürzungen unterrichtet das in meinen früheren Arbeiten im Archiv Orientální III (1931), S. 381 und V (1933), S. 273 beigegebene Verzeichnis. Hierzu kommen hier:

P. Ryl. Arab. Catalogue of Arabic Papyri in the John Rylands Library Manchester by D. S. Margoliouth, Manchester 1933.

WNZ Numismatische Zeitschrift hg. von der numismatischen Gesellschaft in Wien.

Zum Schluße obliegt mir die angenehme Pflicht, dem Orientalischen Institute für die Gewährung eines Beitrags zu einem längeren Studienaufenthalt in Wien, zu danken, wo die Originale der hier veröffentlichten Stücke sowie einschlägiges Vergleichsmaterial eingesehen werden konnten.

A. GESCHÄFTSBRIEFE.

1.

Brief an einen Apotheker.

Inv. Ar. Pap. 6381. Drittes Jahrh. d. H. (Neuntes Jahrh. n. Chr.).

Gelblichbrauner, feiner Papyrus 11 × 22·2 cm. Auf recto 6 Zeilen eines Briefs mit schwarzer Tinte rechtwinkelig zu den Horizontalfasern.

Sīn und Šīn sind mit einem schiefen Strich bzw. drei Punkten in einer Linie als Differente versehen (vgl. CPR III, I/1, S. 71 f.), Qāf ist durch einen Punkt über der Schlinge gekennzeichnet (vgl. CPR III, I/1, S. 71). Verso leer.

Fundort unbekannt.

Sehr gut erhalten.

PERF n° 743. War als n° 96 für J. v. Karabaceks Corpus Papyrorum Raineri Bd. III bestimmt.

١ بسم الله الرحمن الرحيم.
٢ حفظك الله ومساك بعافية وسرور
٣ ان رأيت فاسئل ان تبعث الىّ بذلك الشقوف وبذينك
٤ الخلطين الذى بقيا من الدوا وتـ<ـعلمـ>ـنى خير ثمنهما فعلّت
٥ ابقاك الله وامتع بك وكتب ويبّن لى الصفة وكيف
٦ اعمله وكيف اشربه

1. Im Namen Gottes des Barmherzigen, Gütigen.
2. Gott behüte Dich und bringe Dir am Abend Sicherheit (vor Üblem) und Freude.
3. Wenn Du der Meinung bist, so bitte ich Dich, daß Du an mich jene Ostraka schickst und jene
4. beiden Mixturen, die von der Arznei übrig sind, und Du mich ihren besten Preis wissen läßt; denn ich bin krank.
5. Gott erhalte Dich und lasse Dich leben, und man schrieb'(s). Und erkläre mir genau die Beschreibung und wie
6. ich sie bereiten und wie ich sie trinken soll.

---

2. Ms. بعافيه, وسّرور. — 3. Ms. التقوف, وبذينك. — 4. Ms. بقيا, بعملنى (wohl verschrieben für تعلمنى). — 5. Ms. امتع, ببن. — 6. Ms. اشّربه.

1. Der Punkt nach der Basmala dient als Abschlußzeichen, um die Invokation vom Brieftext zu scheiden. Vgl. hierzu CPR III, 1/1, S. 73.
3. Zur Verwendung von Tonscherben als Schreibmaterial, vor allem für kurze Notizen, Rechnungen, u. ä. seltener für litterarische Texte vgl. CPR III, I/1, p. 63 f.

2.

Inv. Ar. Pap. 318. Drittes Jahrh. d. H. (Neuntes Jahrh. n. Chr.).

Hellbrauner, mittelfeiner Papyrus. 22·4 × 25·3 cm. Auf recto Brief in 15 Zeilen rechtwinkelig zu den Horizontalfasern mit schwarzer Tinte geschrieben. Diakritische Punkte sind nur gelegentlich gesetzt. Verso leer. Oben 5 cm breiter Rand, rechts, links und unten sind schmälere Ränder freigelassen.

Fundort el-Fayyūm.

Sehr gut erhalten und vollständig.

Erster Fayyūmer Fund (Inv. n° 824), alte Inv. n° 3126. Erwähnt von J. v. Karabacek, ÖMFO XI (1885), S. 161. PERF n° 768. War als n° 177 für J. v. Karabaceks CPR III bestimmt.

١ بسم الله الرحمن الرحيم

٢ [حفظ]ك واطال الله بقاك واتمّ نعمه عليك وزاد فيها وفى احسانه اليك وتخبرك

٣ [. . .]ـا اليك ونحن فى عافية والحمد لله كثيرا كما هو اهله ومستحقه وصل كتابك وما وجهت به

٤ ووزن الدينر والقطعتين دينر ونصف وثمن ودانق اخذت لك خمسة اقراز قراطيس بدينر غير

٥ ثلثى قيراط وهى اجود ما قدرنا عليه من الوسط لم نجد اجود منها الا اربعة بدينر وسدس على انه

٦ قد احسن الينا من ذلك وقد اخذت هذه منه بالخيار على ان تّراها فان رضيتها اخذتها وان لم

٧ تّرضاها وردتها واخذت لك ارفع منها بهذا السعر الذى ذكرت لك واخذت لك ثمنية

٨ حزم برا بسدس دينر مشدودة رزمة واحدة واخذت لك ثلث ارباع قفيز زبيب بنصف

٩ دينر ويبقى الا ثلث لوز بنصف دينر وستة اقداح ونصف رزّ بربع دينر على ويبة ونصف ونصف

١٠ ربع بدينر واخذت لك قسط من رطل ونصف ووقية بالغيلانى بسدس على تسعة ارطال

١١ ونصف بدينر واخذت لك مسك بسدس فى اربع قوارير واخذت درهم ودانق كافور تصاعد

١٢ بثمن دينر ونصف قيراط وجعلته كله فى التليس فذلك ثلثة دنانير غير ثمن ودانق وقد بقى

١٣ لك عندنا قيراطين بعد كرى الحمال وذلك ان خرجت لك الدراهم على ثمنية عشر بدينر فاعلم ذلك

١٤ ورّاتك فى الكتاب بخبرك وحالك وحوائجك بشّرنا بذلك حضّر نفسك بالسلم كثيرا كثيرا وعلى

١٥ من احببت من اصحابنا السلم كثيرا والسلم عليك ورحمت الله وبركاته

---

3. Ms. وجهت به. — 4. Ms. احدت. — 5. Ms. قدرنا, منها. — 6. Ms. احدت, منه, بالخيار, ان, تراها, رضتها, وان. — 7. Ms. برضاها, وردتها, واحدت; in السعر ist ein kleines ʿAin unter

Verso:

لابى القسم اكرمه الله   من ابرهيم

//////// بن ملك العطار

1. Im Namen Gottes des Barmherzigen, Gütigen!
2. (Gott) [behüte(?)] Dich und lasse Dich lange leben und vollende seine Gnaden an Dir und vermehre sie und seine Wohltaten an Dir. Wir benachrichtigen Dich
3. .... Dir während wir uns wohl befinden — und Gott sei vielmals Preis wie er es verdient und beanspruchen kann. Dein Schreiben und das, was Du zusandtest, ist eingetroffen
4. sowie das Dīnārgewicht und die beiden (Münz-)Stücke zu einem Dīnār und einem halben und einem Achtel-Dīnār und einem Dāniq. Ich habe für Dich (um diesen Betrag) fünf gläserne Behältnisse für Papyrusrollen um einen Dīnār weniger
5. zwei Drittel Karat genommen; es sind dies unter denen von mittlerer Qualität die besten, die wir aufzutreiben vermochten; bessere als sie haben wir nicht gefunden, es sei denn vier (Stück) um einen halben und einen Sechstel-Dīnār, wobei er sich
6. uns gegenüber schon diesbezüglich entgegenkommend gezeigt hatte. Ich habe also diese von ihm zur Auswahl genommen, unter der Bedingung, daß Du sie Dir ansiehst. Solltest Du damit zufrieden sein, so mögest Du sie nehmen; wenn Du aber
7. nicht damit zufrieden bist, so mögst Du sie zurückgeben. Ich habe für Dich die allerbesten unter ihnen um den Preis genommen, den ich Dir angegeben habe. Ferner nahm ich für Dich acht
8. Linnengürtel um einen Sechstel-Dīnār, sämtliche in einem Bündel zusammengebunden; weiters nahm ich für Dich drei Viertel-Qafīz Zibeben um einen halben
9. Dīnār und zwei weniger ein Drittel Waiba Mandeln um einen halben Dīnār und sechs und einen halben Qadaḥ Reis um einen Viertel-Dīnār zu eineinhalb und einer Achtel Waiba
10. um einen Dīnār. Sodann habe ich für Dich genommen ein Xestes zu einem und einem halben Pfunde und einer Unze nach ġailānitischem Maße zu neun
11. einhalb Pfund um einen Dīnār. Ferner habe ich für Dich um einen Sechstel Dīnār Moschus in vier Fläschchen genommen, ferner habe ich einen Dirham und einen Dāniq sublimierten Kampfer
12. um einen Achtel-Dīnār und einen halben Karat genommen. Alles

---

das Medial-ʿAin als Differente gesetzt (vgl. CPR III, I/1, S. 72) عنيه. — 8. Ms. برا, مشدوده, واحدت, قفيز. — 9. Ms. سته. — 10. واحدت. — 11. واحدت (zweimal). — 12. Ms. الىليس, دانق, بقى. — 13. Ms. عندنا, وذلك, حرحت, عشر. Alif in فاعلم ist verwischt.

dies tat ich in einen Sack. Das macht also drei Dīnāre weniger einen Achtel (Dīnār) und einen Dāniq. Es verbleiben daher

13. zu Deinem Gunsten bei uns nach (Abzug) der Miethe des Lastträgers zwei Karate, indem Dir die Dirhams zum Kurse von achtzehn auf einen Dīnār berechnet wurden. Nimm dies also zur Kenntnis.
14. Ich habe Dir im Briefe Deinen (Geschäfts)stand, Deine (augenblickliche) Lage und Deine nothwendigen Bedürfnisse aufgezeigt, erfreu uns diesbezüglich mit guter Nachricht. Sei vielmals gegrüßt, und
15. viele Grüße auch an wen du willst von unseren Freunden. Heil Dir und Barmherzigkeit und Segnungen Gottes.

Verso die Adresse:

1. An Abu-'l-Qāsim, — Gott erweise sich ihm wohltätig — von Ibrahīm . . .
2. . . . . b. Malik, dem Droguisten.

2. Die Formel وزاد فيها وفى احسانه اليك ist ungewöhnlich, das übliche ist وزاد فى فضله واحسانه اليك (vgl. P. Wessely A 181).
4. Das Dīnārgewicht wird dem Kommissionär offenbar zum Nachwiegen der Goldstücke gegeben. Ibrahīm erhält zur Bestreitung seiner Auslagen 2 Golddīnāre zu je $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{8}$ Dīnār + 1Dāniq zusammen also $3 + \frac{1}{4}$ Dīnār + 2 Dāniq, wobei es sich beim Dāniq nicht um den Golddāniq (= $^{1}/_{6}$ Miṯqāl oder 4 Karat) handeln kann (vgl. H. Sauvaire, Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et la métrologie musulmans, JA VII. sér. tom. XIV, 1879, S. 489 f.) sondern um den Silberdāniq (= $^{1}/_{6}$ Dirham); hiezu vgl. auch WNZ II (1870), S. 481, XXXIV (1903), S. 318. Der Kurs des Dīnārs wird dem Mandanten (Abu'l-Qāsim) ja mit 18 Dirham festgesetzt, die beiden Goldstücke entsprachen also einem Gegenwert in Silber von $58 + \frac{1}{2} + \frac{1}{3}$ Dirham. Die Gesamtausgaben Ibrahīms betrugen laut Abrechnung $3 - \frac{1}{8}$ Dīnār + 1 Dāniq, als Differenz sollten also $^{3}/_{8}$ Dīnāre (= 9 Karat) + 1 Dāniq zu Gunsten des Abu'l-Qāsim übrig bleiben. Da die Abrechnung (Z. 13) jedoch nach Abzug der Entlohnung für den Lastträger nur 20 Karate zu Gunsten Abu'l-Qāsims ausweist, muß diese Entlohnung 7 Karate + 1 Dāniq betragen haben, also als relativ hoch bezeichnet werden. Gilt doch litterarischen Quellen 1 Karat als durchschnittlicher Taglohn eines Arbeiters (vgl. W. E. Crum, CMBM, S. 308 Anm. 1 zu n° 690, L. Stern, Faijumische Papyri, ÄZ XXIII, 1885, S. 36, Anm. 1) und im täglichen Leben ist man, wie schon J. v. Karabacek (Literarisch-kritische Beilage zur

ÖMFO 1885, S. 5) gezeigt hat, noch erheblich tiefer herabgegangen. Vermutlich hat unser Ibrahīm also wohl irgend welche Nebensporteln oder ein kleines „Körbelgeld" in seine Besorgungen eingerechnet.

Zu قِطْعَة als „Münzstück" vgl. auch P. Wessely n° 1205_5 (Arab. I 12): مثاقيل قِطَع.

10. Der Xestes (قسط) ist nach E. T. Rogers, Unpublished glass weights and measures, JRAS 1877, S. 2 f. (Separatabdruck) auf 1·377 l berechnet worden. Das hier erwähnte Hohlmaß faßte 1½ Pfund + 1 Unze nach ǵailānitischen Maß. Aus PERF n° 755_7 lernen wir noch ein Laiṯī genanntes Xestesmaß kennen.
11. Zu تَصَاعَدَ „s'evaporer (camphre)" vgl. R. Dozy, Supplément, I, S. 833.
12. Zu تَلِّيس „sac" vgl. R. Dozy, Supplément, I, S. 150 und die Stellennachweise aus den Papyri von J. v. Karabacek in WZKM XI (1897), S. 7.
13. Über das Wertverhältnis zwischen Gold und Silber vgl. A. v. Kremer, Über das Einnahmebudget des Abbasiden-Reiches vom Jahre 306 H. (918—919), Akad. Wien Denkschr. XXXVI (1887), S. 7 f.; H. Sauvaire, a. a. O., JA. VII. sér. tom. XIX (1882), S. 111 ff. Im dritten Jahrh. d. H. schwankte der Kurs nach den Papyri zwischen 17 und 25 Dirham, den tiefsten Stand weist PERF n° 841 mit 13 + $^1/_6$ Dirham (13 Dirham + 1 Dāniq) aus.

3.

(Tafel LII.)

Brief eines Kleiderkommissionärs aus Mekka an seinen Auftraggeber.

Inv. Ar. Pap. 320. Drittes Jahrh. d. H. (Neuntes Jahrh. n. Chr.)

Gelblichbrauner, mittelfeiner Papyrus. 15·5 × 21 cm. Auf recto Brief mit schwarzer Tinte in 11 Zeilen rechtwinkelig zu den Horizontalfasern geschrieben, auf der Rückseite die Adresse von anderer Hand parallel zu den Vertikalfasern mit schwarzer Tinte geschrieben. Oben und rechts breiter, unten und links nur schmaler freier Rand.

Fundort: el-Fayyūm.

Vollständig, sehr gut erhalten.

Erster Fayyūmer Fund (Inv. n° 78), alte Ausstellungsnummer 664, frühere Inventarnummer 74). Erwähnt von J. v. Karabacek, ÖMFO 1884, S. 96, der das Stück als n° 225 in sein CPR III aufnehmen wollte, PERF n° 771.

Recto:

١ بسم الله الرحمن الرحيم بصرة فيها
٢ حفظك الله وابقاك واتم النعمة · عليك فى الدنيا والاخرة · قد ·
٣ وجهت اليك حفظك الله بسبعة الدنانير الا سبع الدراهم
٤ منها ثمانية الدنانير عين وثمانية اعشر درهم والثمانية الدنانير
٥ بنقص قيراطين وعندك قيراطين لى فذلك تسعة الدنانير الّا سبع
٦ الدراهم فانظر حفظك الله ان تشت[رى] لى بها متاع شقاق ورباط وتوجها
٧ الىّ فى هذه الجمعة فانى قد اكلت كل ما فى يدى وقد اعطيت هذه الدنانير
٨ على ʹانʹ احجّ بها الى مكة وقد اكلت منها دينرين فعجل بها علىّ لعلّ الله يرزقنى
٩ فيها شى واخبرك ان الازر عندى لم ابيع منها شى فلا توجه الىّ منها ايزار
١٠ فانى اشترى اخره وعجل بها علىّ فى هذه الج[معة] ان شا الله احضر نفسك منى بالسلم والسلم
١١ عليك ورحمت وكتب

Verso:

لابى يعقوب حفظه الله من ⌉ | احمد بن كليس يدفع بالفيوم عند مسجد الجامع
اسحق بن ابرهيم السمسار

Recto:

1. Im Namen Gottes des Barmherzigen, Gütigen. Mit einem Beutel, in dem.
2. Gott behüte Dich und erhalte Dich und vollende die Gnade an Dir in dieser und jener Welt. Schon,
3. habe ich Dir — Gott behüte Dich — neun Dīnāre weniger sieben Dirham zugesandt,
4. wovon acht Dīnāre in Gold und achtzehn Dirham, und zwar die acht Dīnāre
5. mit einem Manko von zwei Karaten, während ich bei Dir ein Guthaben von zwei Karaten habe; das macht also neun Dīnāre weniger sieben
6. Dirham. So siehe zu — Gott behüte Dich —, daß Du mir darum Kleiderstoffe und Linnengewänder kaufest und sie
7. mir noch in dieser Woche zusendest. Denn ich habe schon alles, was ich zur Hand hatte, verbraucht, und Du hattest mir diese Dīnāre doch gegeben,
8. damit ich mit ihnen nach Mekka pilgere; ich habe aber schon zwei Dīnāre davon verzehrt. So sende mir sie eilends, vielleicht wird Gott mich etwas
9. daran verdienen lassen. Ich teile Dir auch mit, daß ich von den

9. Ms. شى.

Idārs, die ich habe, noch nichts verkauft habe. So sende mir denn davon keinen Idār mehr;

10. denn ich kaufe nur anderes, und sende es mir eilends noch in dieser Wo[che], so Gott will. Laß Dich von mir grüßen und Heil Dir
11. und Barmherzigkeit (Gottes), und man schrieb's.

Verso:

An Abū Ya'qūb — Gott behüte ihn — von Isḥāq b. Ibrahīm, dem Sensalen, Aḥmed b. Killīs übergibt(es) in al-Fayyūm bei der Hauptmoschee.

Zum Adreßzeichen auf verso vgl. CPR III, I/1, S. 77.

1. Da der Schreiber nach بصرّة فيها keine nähere Bezeichnung des Inhalts beigefügt hat, ist wohl anzunehmen, daß die beiden Worte eine Verbesserung zu Z. 3 enthalten. Statt بسبعة wäre also بصرة فيها سبعة الخ beabsichtigt gewesen.

4.—5. Die Gleichsetzung von 9 Dīnār weniger sieben Drachmen mit 8 Dīnāren in Gold weniger 2 Karaten plus 18 Drachmen ergibt einen Kurs von 25 Dirham für den Dīnār.

4.

(Tafel LII.)

Brief eines Kleiderhändlers.

Inv. Ar. Pap. 8365. Drittes Jahrh. d. H. (Neuntes Jahrh. n. Chr.).

Brauner, feiner Papyrus. 21 × 13'8 cm. Auf recto 10 Zeilen eines Briefes, von dem nur die linke Hälfte erhalten ist, mit schwarzer Tinte rechtwinkelig zu den Horizontalfasern, auf verso Geschäftsbrief in 13 Zeilen parallel zu den Vertikalfasern. Diakritische Punkte sind spärlich gesetzt. Der Papyrus war parallel zu den Zeilen gefaltet, die Faltungsprodukte betragen von unten nach oben: 0'7 + 1'1 + 1'3 + 1'4 + 1 + 1'1 + 1'5 + 1'5 + 1'8 + 1'8 + 1'8 + 1'8 + 1'6 + 1'8 + 1'1 cm.

Fundort unbekannt.

Text in verso vollständig und sehr gut erhalten.

PERF n° 848. War als n° 120 für J. v. Karabaceks CPR III bestimmt.

١ .... اعزه اللّ[ه]

٢ من ابى ابرهيم البزّاز

٣ بسم الله الرحمن الرحيم

---

1. Das Patronym des Empfängers ist nicht mehr zu entziffern, Reste von 4 Buchstaben sind erhalten. — 3. Ms. بسم. — 5. عليك وعندك sind im Ms. punktiert.

٤ اطال الله بقاك واعزّك واكرمك
٥ وتمّم نعمته عليك {وعندك}
٦ قد وجهت اليك اكرمك الله بالغلالة وثْمنها
٧ احد عشر قيراطا ونصف وعندك غلالتين
٨ ⟦ثْمنهما⟧ شراهما احد وعشرين قيراطا
٩ فصار اثنين وعشرين قيراط فذالك
١٠ دينر وثلث وقيراطين فامر له اكرمك الله فيه
١١ فانه صاحب بضاعة وليس عليه محتمل
١٢ اطال الله بقاك واعزك واكرمك واتمّ
١٣ نعمته عليك

1. [An N. N. Sohn des N. N.], Gott stärke ihn,
2. von Abū Ibrahīm, dem Linnenhändler.
3. Im Namen Gottes des Barmherzigen, Gütigen.
4. Gott lasse Dich lange leben und stärke Dich und erweise sich Dir wohltätig
5. und vollende seine Gnade an Dir {und bei Dir.}
6. Ich habe Dir — Gott erweise sich Dir wohltätig — bereits eine Robe zum Preise
7. von elf einhalb Karat zugesandt, während sich bei Dir noch zwei Roben
8. zum Kaufpreise von einundzwanzig Karat befinden, und für den Schneider ein Karat,
9. das macht also zweiundzwanzig Karat, Summa
10. ein ein Drittel Dīnār und zwei Karat. So gib ihm — Gott erweise sich Dir wohltätig — diesbezüglich (Zahlungs)auftrag;
11. denn er ist ja der Besitzer der Ware, und es ist niemand, der die Verantwortung für ihn übernimmt.
12. Gott lasse Dich lange leben und stärke Dich und erweise sich Dir wohltätig und vollende
13. seine Gnade an Dir.

9.—10. Der Schreiber des Briefs hat sich beim Zusammenzählen der einzelnen Posten um ½ Karat zu seinem Gunsten geirrt; denn 33½ Karat ergeben nur 1⅓ Dīnār + 1½ Karat, nicht 1⅓ Dīnār + 2 Karat.

Letzteres ist zu tilgen. Der Schreiber gedachte schon hier mit dem Text aus Z. 7 einzusetzen. — 6. Ms. وجهت اليك. — 7. غلالتين ist vulgäre Diktion für غلالتان wie auch sonst. — 8. Am Anfang der Zeile ist ثْمنهما (unpunktiert) vom Schreiber durch Durchstreichen getilgt. حاه ist Versehen für خياط, statt قيراط müßte قيراطا stehen. — 9. Das richtige wäre قيراطا. — 10. Ms. فيه. — 11. Ms. بضاعه, محتمل.

B. LIEFERUNGSAUFTRÄGE UND ANWEISUNGEN.

5, 6.

(Tafel LIII.)

Lieferungsaufträge.

Inv. Ar. Pap. 3375. Drittes Jahrh. d. H. (Neuntes Jahrh. n. Chr.).

Hellbrauner, mittelfeiner Papyrus. 14·1 × 7·1 cm. Auf recto 7 Zeilen parallel zu den Horizontalfasern, auf verso 8 Zeilen rechtwinkelig zu den Vertikalfasern, beide Texte von einer Hand mit schwarzer Tinte geschrieben. Diakritische Punkte fehlen fast vollständig. Das aus einem größeren Blatte mit der Schere herausgeschnittene Stück war parallel zu den Zeilen gefaltet, die Faltungsprodukte betragen von unten nach oben: 1·2 + 1·4 + 1·5 + 1·4 + 1·5 + 1·6 + 1·7 + 1·7 + 1·6 + 0·3 cm.

Fundort unbekannt.

Sehr gut erhalten, beide Seiten vollständig.

PERF nº 748. War als nº 62 und 63 für J. v. Karabaceks CPR III bestimmt.

Recto:

١ بسم الله الرحمن الرحيم
٢ ابقاك الله وحفظك
٣ سجلّ لفرّوخ بن خروف
٤ ماتين قسط عسل ابالم
٥ ومابة قسط عسل رفيع
٦ من الامطار ان شا الله
٨ ابقاك الله وحفظك

Verso:

١ بسم الله الرحمن الرحيم
٢ ابقاك الله وحفظك
٣ كتب لفرّوخ بن خروف
٤ ماتين قسط عسل ابالم
٥ وماتين قسط عسل رفيع مابة
٦ من الامطار ومابة من الحوض
٧ ان شا الله
٧ ابقاك الله وحفظك

Recto: 3. Ms. سجل. — Verso: 2. Die Zeile ist stark verblaßt und von J. v. Karabacek in seiner Edition des CPR übersehen worden.

Recto:

1. Im Namen Gottes des Barmherzigen, Gütigen.
2. Gott erhalte Dich und behüte Dich.
3. Order für Farrūḫ b. Ḫarūf:
4. zweihundert Xestes Ambrahonig
5. und hundert Xestes feinsten Honig
6. aus Schläuchen, so Gott will.
7. Gott erhalte Dich und behüte Dich.

Verso:

1. Im Namen Gottes des Barmherzigen, Gütigen.
2. Gott erhalte Dich und behüte Dich.
3. Schreiben für Farrūḫ b. Ḫarūf:
4. zweihundert Xestes Ambrahonig
5. und zweihundert Xestes feinsten Honig, hundert
6. aus Schläuchen, hundert aus dem Behältnis,
7. so Gott will.
8. Gott erhalte Dich und behüte Dich.

7.

Anweisung auf Speisebezug.

Inv. Ar. Pap. 2553. Drittes Jahrh. d. H. (Neuntes Jahrh. n. Chr.).

Hellbrauner, feiner Papyrus. 19 × 4 cm. Auf recto zwölf Zeilen mit schwarzer Tinte parallel zu den Horizontalfasern geschrieben, verso leer.

Fundort unbekannt.

Vollständig, sehr gut erhalten.

PERF n° 689. War als n° 24 für J. v. Karabaceks CPR III bestimmt.

1. Im Namen	١ بسم
2. Gottes des Barmherzigen,	٢ الله الرحمن
3. Gütigen.	٣ الرحيم
4. Gott erhalte Dich gesund	٤ عافاك
5. und erbarme sich Deiner.	٥ الله ورحمك
6. Übergib	٦ ادفع
7. an Abrām	٧ الى ابرام
8. in Essig gekochtes Hackfleisch	٨ سكباج

6. ادفع ist aus دفعت korrigiert. — 8. Man erwartet den Accusativ سكباجا.

9. um einen halben	٩ بنصف
10. Dāniq, so	١٠ دانق ان
11. Gott will.	١١ شا الله
12. Und man schrieb (es).	١٢ وكتب

7. ابرام entspricht Ἄβραμ, kopt. ⲁⲃⲣⲁⲁⲙ, ⲁⲃⲣⲓⲁⲙ, der Variante zu ⲁⲃⲣⲁϩⲁⲙ ابرهام (vgl. W. E. Crum, CMBM, S. 535, G. Heuser, Die Personennamen der Kopten, I, Leipzig 1929, S. 106).

8. Zu سكباج vgl. *al-Muqaddasī*, BGA, III, S. 204.

8.

(Tafel LIV.)

Kostanweisung.

Inv. Ar. Pap. 1434. 13. Paophi 208 d. H. (10. Oktober 823 n. Chr.).

Hellbrauner, starker Papyrus. 10·5 × 10·5 cm. Auf recto Brief, von dem nur 8 Zeilen aus der linken Hälfte in schwarzer Tinte erhalten sind, rechtwinkelig zu den Horizontalfasern, auf verso 7 Zeilen eines Lieferungsauftrags mit schwarzer Tinte parallel zu den Vertikalfasern geschrieben. Der Papyrus war parallel zu den Zeilen mehrfach eingeschlagen, die unterste Faltung trägt das Siegel, das den Abdruck einer Gemme mit behelmten Brustbild zeigt.

Fundort unbekannt.

Vollständig, sehr gut erhalten.

War als n° 143 für J. v. Karabaceks CPR III bestimmt.

١ فى زيت قسط γ'
٢ الى عبد الله
٣ بسم الله الرحمن الرحيم
٤ ادفع الى جرجه الفراش
٥ لنفقته لشهر من الزيت
٦ قسط γ' ان شا الله
٧ وكتب فوفه ιγ سنة cη

1. Betreff des Öls ⅓ Xestes.
2. An ʿAbdallāh.
3. Im Namen Gottes des Barmherzigen, Gütigen.
4. Übergib an Ǧirǧe, den Teppichaufbreiter,
5. für seinen einmonatlichen Unterhalt an Öl
6. ⅓ Xestes, so Gott will.
7. Und man schrieb (es) am 13. Paophi des Jahres 208.

7. فوفه — so auch in PERF n° 762₁ — entspricht dem zweiten koptischen Monat Παῶφι, bohairisch ⲡⲁⲟⲡⲓ, sahidisch ⲡⲁⲁⲡⲉ, ⲡⲟⲟⲡⲉ, in arabischen Texten gewöhnlich بابه umschrieben. Vgl. MPER II/III (1887), S. 163.

9.

(Tafel LV.)

Kostanweisung.

Inv. Ar. Pap. 9035. 23. Epiphi, 208 d. H. (17. Juli 823 n. Chr.).

Hellbrauner, feiner Papyrus. 14·7 × 11 cm. Auf recto 10 Zeilen rechtwinkelig zu den Horizontalfasern von zwei Händen (A Z. 1, B Z. 2—10) mit schwarzer Tinte geschrieben. Rückseite leer. Der Papyrus war parallel zu den Zeilen gefaltet, die Faltungsprodukte betragen von unten nach oben: 1 + 1·2 + 1·6 + 2 + 2·8 + 3 + 2·2 + 1 cm.

Fundort unbekannt.

Sehr gut erhalten, vollständig.

PERF n° 710. War als n° 65 für J. v. Karabaceks CPR III bestimmt.

١ قد عرضتها . . . . ان شا الله
٢ لقسطنطين
٣ فى حالوم قلة ﻛ ⟦وجبنة α⟧
٤ الى فيف بن مينا
٥ بسم الله الرحمن الرحيم
٦ ادفع الى قسطنطين الفرّاش
٧ لنفقته لشهر
٨ ⟦من الجبن α⟧ ومن الحالوم ﻛ ان
٩ شـــــــــا الله
١٠ وكتبفى ابيفه κγ سنة cη

1. Ich habe es schon im Austausch für Barzahlung (?) gegeben, so Gott will,
2. für Constantin:
3. An Ḥalūmkäse ½ Krug ⟦und 1 Käse.⟧
4. An Fīf b. Mīnā.

---

1. Ms. شا. Das dritte Wort ist nicht klar, man kann wohl بنقد (بنقد) vermuten. Keinesfalls ist, wie J. v. Karabacek annahm, بشهد zu lesen. — 3. und 8. وجبنة α und من الجبن α sind vom Schreiber durchgestrichen. — 7. J. v. Karabacek las لنفسك لشهد und übersetzte demnach in PERF n° 710 S. 185 „eine für ihn selbst bestimmte Honigwabe"; der Irrtum erklärt sich dadurch, daß er den aus Zeile 6 vom Schluß-ʿAin in Zeile 7 hereinragenden Bogen für Kāf hielt.

5. Im Namen Gottes des Barmherzigen, Gütigen.
6. Übergib an Constantin, den Teppichaufbreiter,
7. für seinen einmonatlichen Unterhalt
8. ⟦von Käse 1⟧ und von Ḥalūmkäse ½, so
9. Gott will.
10. Und man schrieb (es) am 23. Epiphi des Jahres 208.

3. Zu den beiden hier erwähnten Käsearten vgl. PERF S. 185.
4. فيف entspricht dem koptischen Namen ⲫⲓⲃ, ϥⲓⲃ „der Ibis“ (G. Heuser, Die Personennamen der Kopten I, S. 19; G. Parthey, Ägyptische Personennamen bei den Klassikern, in Papyrusrollen, auf Inschriften, Berlin 1864, S. 85; CPR II, S. 205, W. E. Crum, CMBM n° 1235 [S. 510], 1252 [S. 515]), griechisch Φῖβ, Φιῖβ, Φιεῖβ, Φῖφ, Πῖβ, Φῖβι und graecisiert Φεῖβις, Φίβιος, Φέβις, Φῖβις, Φύβης, Πῖβις (F. Preisigke, Namenbuch, Heidelberg 1922, col. 458, 460 f, 469). مينا ist kopt. ⲙⲏⲛⲁ, Μηνᾶ, Μηνᾶς (G. Parthey, a. a. O., S. 53, F. Preisigke, a. a. O., col. 215 f., A. Grohmann, Arabic Papyri in the Egyptian Library, vol. I, S. 226).
10. Zu ابيفه Ἐπιφί vgl. MPER II/III (1887), S. 166.

10.

Zahlungsanweisung.

Inv. Ar. Pap. 1216. II./III. Jahrh. d. H. (VIII./IX. Jahrh. n. Chr.).

Hellbrauner, mittelfeiner Papyrus. 4·5 × 14·3 cm. Auf recto 4 Zeilen mit schwarzer Tinte rechtwinkelig zu den Horizontalfasern, nur ein Wort (Z. 2) teilweise punktiert. Auf verso Rest der Adresse eines Briefs, aus dem das vorliegende Stück herausgeschnitten wurde (الى ابى احمد). Der Papyrus war parallel zu den Zeilen 6mal eingeschlagen, Faltungsprodukte von unten nach oben: 0·9 + 0·9 + 0·9 + 0·8 + 1 + 1 cm.

Fundort unbekannt.

Wahrscheinlich vollständig, sehr gut erhalten. Ob etwa die Anweisung wie üblich mit der Basmala eingeleitet war, läßt sich nicht ganz sicher feststellen. Es scheint aber, daß dies nicht der Fall war, da der obere Rand anscheinend mit der Schere geschnitten, also alt ist und nichts abgerissen wurde.

PERF n° 691. War als n° 86 für J. v. Karabaceks CPR III bestimmt.

ادفع الى صاحب كتابى اليك
خمسة الدراهم كيل يابتى إلى قلت
لك انا اقطع حساب الفلوس غدًا
ان شا الله

2. Ms. فلت.

1. übergib an den Besitzer meines Schreibens an Dich
2. die fünf Dirham Kail; oh mein Vater, wahrlich ich habe Dir gesagt,
3. ich werde die Geldabrechnung morgen abschließen,
4. so Gott will.

2. Zu Dirham Kail siehe J. v. Karabacek, Führer, S. 180; Stanley Lane-Poole, Catalogue of Arabic glass weights in the British Museum (London 1891), S. 31 (n° 51).
3. Über Kupferprägen (فلوس) vgl. Stanley Lane-Poole, a. a. O. S. XIII—XV; E. Thomas Rogers, Unpublished glass weights and measures JRAS 1877, S. 5—8. Zu قطع الحساب „apurer un compte" vgl. R. Dozy, Supplément, II, 367.

11.

Kurze Mitteilung über erfolgte Zahlung.

Inv. Ar. Pap. 7312. Zweites Jahrh. d. H. (Achtes Jahrh. n. Chr.).

Gelbbrauner, mittelfeiner Papyrus. 12 × 3'5 cm. Auf recto 4 Zeilen mit schwarzer Tinte parallel zu den Horizontalfasern, auf verso die Adresse parallel zu den Vertikalfasern, jedoch auffallenderweise von anderer Hand, sodaß es nicht sicher ist, ob sie tatsächlich zur Notiz gehört und nicht etwa zu einem anderen Schreiben, von dem man ein Stück abschnitt, das auf recto einen unbeschriebenen breiten Rand bot.

Fundort unbekannt.

Vollständig, sehr gut erhalten. Unter der Notiz 8'5 cm breiter, leerer Raum.

PERF n° 611. Alte Ausstellungsnummer 605. War als n° 72 für J. v. Karabaceks CPR III bestimmt.

Recto:

١ بسم الله الرحمن الرحيم
٢ دفعت الى
٣ قزمان قيرا
٤ طين ذهب

Verso:

الى عبد الله من ابي جعفر

Recto:

1. Im Namen Gottes des Barmherzigen, Gütigen.
2. Ich habe an
3. Quzmān zwei Gold-
4. Karate gezahlt.

Verso:

An ʿAbdallāh von Abū Ǧaʿfar.

3. Zum Namen قرمان vgl. A. Grohmann, Arabic Papyri in the Egyptian Library, vol. I, S. 179.
J. v. Karabacek las im Führer S. 157 irrtümlich قرمًا من = κέρμα, im Corpus nº 72 jedoch richtig قرمان قراطين.

C. QUITTUNGEN.

12.

(Tafel LVI.)

Quittung über rückgezahlte Schuld.

Inv. Ar. Pap. 4236. 260 d. H. (873/4 n. Chr.).

Gelbbrauner, feiner Papyrus. 16·5 × 5·9 cm. Auf recto 10 Zeilen mit schwarzer Tinte rechtwinkelig zu den Horizontalfasern ohne diakritische Punkte geschrieben. Rückseite leer. Der Papyrus war parallel zu den Zeilen mehrmals eingeschlagen, die Faltungen sind aber nicht mehr sicher zu erkennen.

Fundort unbekannt.

Vollständig, sehr gut erhalten.

PERF nº 798. War als nº 55 für J. v. Karabaceks CPR III bestimmt.

1. Im Namen Gottes des Barmherzigen, Gütigen.	١ بسم الله الرحمن الرحيم
2. Quittung für Bakr b. Harṯama b. Riyāḥ	٢ براة لبكر بن هرثمة بن رباح
3. über zwei Dirham, die er hat gelangen lassen	٣ من درهمين اوصلهما
4. an al-Ḥāriṯ b. al-(L)aiṯ	٤ الى الحرث بن ال(ل)يث
5. b. ʿUmar b. al-Faḍl, dem	٥ بن عمر بن ال(ف)ضل الذى
6. sein Sohn einen Dīnār schuldet.	٦ له على ولده بدينر
7. Hiervon sind bereits (an ihn)	٧ فقد وصل من ذلك
8. zwei Dīnāre gelangt; und es schrieb (es)	٨ درهمين وكتب
9. al-Ḥāriṯ b. al-Laiṯ	٩ الحرث بن الليث
10. mit (seinem) Schriftzuge. 260.	١٠ بخطى ٢٦٠

2. Der Schreiber schrieb zunächst براة لهرثمة (unpunktiert), wollte die Quittung also auf den Sohn ausstellen, hat dann aber in den knappen Raum zwischen beiden Wörtern لبكر بن eingefügt, doch das nun überflüssige ا vor هرثمة nicht getilgt. —

2. Neben رِيَاح ist auch die Lesung رَبَاح möglich; vgl. *ad-Dahabi*, Muštabih, S. 212.
10. Zu dem in arabischen Ziffern gegebenen Datum vgl. die Bemerkungen von J. v. Karabacek im Führer, S. 217 und J. B. Reveillard, Essai sur les chiffres arabes leur origin, leur forme et leur emploi (Paris 1883).

13.

(Tafel LVI.)

Mietzinsquittung.

Inv. Ar. Pap. 14723. 293 d. H. (906 n. Chr.).

Hellbrauner, feiner Papyrus. 5·6 × 8·5 cm. Auf recto 4 Zeilen aus einem Privatbriefe parallel zu den Horizontalfasern mit schwarzer Tinte geschrieben, gelegentlich punktiert. Auf verso Quittung in 3 Zeilen mit sepiabrauner Tinte rechtwinkelig zu den Vertikalfasern, diakritische Punkte sind nur spärlich beigefügt.

Fundort unbekannt.

Sehr gut erhalten, Text in verso vollständig. Das Stück ist aus dem Briefe herausgeschnitten und auf der Rückseite zur Quittung verwendet worden.

PERF n° 885. War als n° 128 für J. v. Karabaceks CPR III bestimmt.

١ بسم الله الرحمن الرحيم
٢ دفع الىّ غاف البنّا كرا توت
٣ وبابه من سنة ثلث وتسعين ومائى الحمد لله وحده

1. Im Namen Gottes des Barmherzigen, Gütigen.
2. Gezahlt hat an mich Ġāf, der Baumeister, als Miete für Tot
3. und Paophi des Jahres zweihundertdreiundneunzig. Lob sei Gott allein.

2.—3. Tot und Paophi des Jahres 293 d. H. entsprechen dem Zeitraum vom 29. August bis 27. Oktober 906 n. Chr. Zur Formel am Zeilenschluß vgl. A. Grohmann, Arabic Papyri in the Egyptian Library, vol. I, S. 150.

---

4. Ms. السا. — 5. Ms. العمل. — 10. غطى ist wohl versehentlich für غطه gesetzt. Möglicherweise soll die Schlinge aber als Umrahmung für die Zahl gelten und gleichzeitig in kursiver Weise das Hā enthalten.

N° 13. 2. Ms. غاف (voll punktiert), بوت. — 3. Ms. وبابه, مائى ist stark verblaßt, وحده ist so kursiv und verkürzt geschrieben, daß die Lesung nur durch die feststehende Formel nahegelegt wird.

D. RECHNUNGEN, KONTOAUSZÜGE, KOSTENAUFSTELLUNG U. Ä.

14.

Kontoauszug eines Schuldners.

Inv. Ar. Pap. 2765. II./III. Jahrh. d. H. (VIII/IX. Jahrh. n. Chr.).

Hellbrauner, feiner Papyrus. 7'2 × 20'2 cm. Auf recto 5 Zeilen rechtwinklig zu den Horizontalfasern mit schwarzer Tinte geschrieben, diakritische Punkte sind nur einmal gesetzt. Rückseite leer.

Fundort unbekannt.

Vollständig, sehr gut erhalten.

PERF nº 661. War als nº 81 für J. v. Karabaceks CPR III bestimmt.

١ بسم الله الرحمن الرحيم هذا حسب ابرهيم حين فارقته
٢ عنده ثلثة درهم وثلثة درهم ونصف فى كتان ومن القمح
٣ سبعة ويبات قمح ومن الكعك منه رطل ودرهم فى
٤ نول وكرى السفينة على ولده
٥ واربعة درهم فى جبّة صوف واربعة درهم فى قناع

1. Im Namen Gottes des Barmherzigen, Gütigen. Dies ist die Rechnung des Ibrahīm als ich mich von ihm trennte.
2. Bei ihm stehen (als Guthaben) drei Dirham und drei einhalb Dirham für Flachs und von Korn
3. sieben Waiba's Korn, und von Kuchen ein Roṭl; und ein Dirham für
4. Fährgeld und Schiffsmiete, die sein Sohn schuldet,
5. und vier Dirham für eine wollene Joppe und vier Dirham für einen Gesichtsschleier.

3. Zu كعك vgl. J. v. Karabacek, Führer, S. 173.
4. Zu نَوْل griech. ναῦλον vgl. P. Heid. III nº 22_4 (S. 164, wo نولات zu lesen), PAF nº 10_6 (u. S. 92 f.), P. Ross.-Georg. IV nº 10 (S. 39) in der Adresse فى نول السفن.
5. Zu قِنَاع vgl. R. Dozy, Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes (Amsterdam 1845), S. 375—378.

2. Die beiden letzten Worte kann ich nicht lesen. Ms. عنده. — 5. Ms. قناع (Qāf mit einem übergesetzten Punkt). — 4. J. v. Karabacek las nach dem Führer S. 173 und in Corpus nº 81 نور statt نول, das aber schon durch das Folgende nahegelegt wird.

15.

Abrechnung eines Kleiderhändlers mit seinen beiden Kunden.

Inv. Ar. Pap. 192. Drittes Jahrh. d. H. (Neuntes Jahrh. n. Chr.).

Hellbrauner, stellenweise dunkler gefärbter, mittelfeiner Papyrus. 36˙5 × 17˙2 cm. Auf recto Brief in 15 Zeilen (Basmala fehlt) rechtwinkelig zu den Horizontalfasern ohne diakritische Punkte mit schwarzer Tinte geschrieben (A), auf verso Abrechnung in 15 Zeilen von flüchtiger Hand (B) parallel zu den Vertikalfasern mit schwarzer Tinte.

Fundort: el-Fayyūm.

Vollständig, gut erhalten.

Erster Fayyūmer Fund (Inv. nº 192), PERF nº 780. War als nº 106 für J. v. Karabaceks CPR III bestimmt.

١ لابى القسم اطال الله بقـ[ـاه وا]دام عزّه
٢ من ابى سعيد اكرمه الله
٣ بسم الله الرحمن الرحيم
٤ غلالتين ϛγ'ι'β' غلالتين [ι'β'] ϛγ' [غـ]ـلا[لـ]ـتين ϛγ'ι'β'
γ' ﻫ
٥ ثلثة شقاق ϛγ'η' غلالتين ϛγ'ι'β'
٦ الذى لابى محمد اكرمه الله من الدنانير خمسة
٧ دنانير الّا قيراطين ونصف مثقال
٨ وصل من ذلك ⟦تسعة غلايل⟧ وثلثة
٩ اثو⟦اب بديفر جواز⟧ δη'
١٠ ثمانية غلائل وثلثة شقاق δϛη'
١١ ووجّه الى ابو محمد اكرمه الله اوّل مّرة ثلثة
١٢ مثاقيل
١٣ دنانير وجّهت اليه غلالتين ϛγ'
١٤ وايضا غلالتين ϛγ'ι'β' وايضا ﻫ ϛη'
١٥ ووجّهت اليه مع سهيلى غلالتين ϛγ'

1. An Abu'l-Qāsim — Gott lasse [ihn l]ange leben [und lasse dau]ern seine Kraft —
2. von Abū Sa'īd, Gott erweise sich ihm wohltätig.

---

1. Ein Stück des Dāl von وادام ist noch zu sehen. — 4. Die zweite Zahlenkolumne ist stark zerstört, von γ nur Kopf da, von ι'β' nur die schiefen Striche, von ﻫ der Abstrich. — 8. Nach ذلك sind zwei Worte vom Schreiber durch Durchstreichen getilgt; das erste war wohl سبعة oder تسعة, das zweite sieht aus wie عين (Yā ist punktiert). — 9. Ms. بديفر. — 15. Ms. سهيلى.

3. Im Namen Gottes des Barmherzigen, Gütigen.
4. Zwei Roben $\frac{1}{2}+\frac{1}{3}+\frac{1}{12}$, $\frac{1}{3}$, zwei Damenroben $\frac{1}{2}$[$+\frac{1}{3}+\frac{1}{12}$] $+\frac{1}{48}$, zwei Roben $\frac{1}{2}+\frac{1}{3}+\frac{1}{12}$;
5. drei Kleider $\frac{1}{2}+\frac{1}{3}+\frac{1}{8}$, zwei Roben $\frac{1}{2}+\frac{1}{3}+\frac{1}{12}$.
6. Das Guthaben des Abū Muḥammad — Gott erweise sich ihm wohltätig — an Dīnāren (beträgt) fünf
7. Dīnāre weniger zwei Karat und ein halbes Miṯqāl.
8. Davon sind eingelangt ⟦neun Roben⟧ und drei
9. Kleider um kurrente Dīnāre $4\frac{1}{8}$,
10. acht Roben und drei Kleider $4\frac{1}{2}+\frac{1}{8}$,
11. und Abū Muḥammad — Gott erweise sich ihm wohltätig — hat erstmalig an mich geschickt drei
12.—13. Dīnār miṯqālī; und ich schickte an ihn zwei Damenroben $\frac{1}{2}+\frac{1}{3}$.
14. und weiters zwei Damenroben $\frac{1}{2}+\frac{1}{3}+\frac{1}{12}$ und weiters $\frac{1}{2}+\frac{1}{8}+\frac{1}{48}$,
15. und ich schickte an ihn mit Suhailī zwei Damenroben $\frac{1}{2}+\frac{1}{3}$.

4. Zu غلالة vgl. R. Dozy, Dictionnaire détaillé des noms des vêtements, S. 319—323.
5. شقة ist ein aus zwei Hälften zusammengenähtes Kleidungsstück (E. W. Lane, Arabic-English Lexicon, S. 1578).

Der Kleiderhändler Abū Saʿīd liefert an seine beiden Kunden Abu'l-Qāsim und Abū Muḥammad. Ersterer bezieht 11 Kleider zu $4+\frac{1}{6}+\frac{1}{12}$ Dīnār, letzterer $20+x$ Kleider um $22\frac{1}{2}+\frac{1}{4}+\frac{1}{12}$ Dīnār bei einem Guthaben von 5 Dīnāren — 2 Karat $+\frac{1}{2}$ Dīnār und einer Barzahlung von 3 Dīnāren.

16.

(Tafel LIV.)

Blatt aus dem Kassabuche eines Kaufmannes.

Inv. Ar. Pap. 4941. Drittes Jahrh. d. H. (Neuntes Jahrh. n. Chr.).

Gelbbrauner, gut geglätteter, feiner Papyrus. 12·5 × 12·8 cm. Auf recto 14 Zeilen rechtwinkelig zu den Horizontalfasern, auf verso 11 Zeilen parallel zu den Vertikalfasern mit schwarzer Tinte von derselben Hand geschrieben. Diakritische Punkte sind vereinzelt gesetzt, Sīn hat als Differente einen schiefen Strich.

Fundort unbekannt.

Soweit vorhanden gut erhalten, der Text auf der Rückseite etwas bläßer.

PERF nº 721.

Recto:

١	. . . .				
٢		درهم κδϛδ'	فى ثمن قيص قطر	ﻙ	قير[اط]
٣	زكرى العالم		فى ثمن عنبرة	αγ'	β
٤	فى ثمن مكحلة	ζδ'	فى ثمن حصيرة	β	•
٥	فى ثمن ميزان	αη	———		
٦	فى ثمن فراش	ζ	ابو كرينة	ιγ	
٧	فى ثمن فراش ايضا	θ	فى ثمن افواح		
٨	———		فى ثمن قيص	ηϛγ'	
٩	عند معافا فى ثمن سمسار	λβη	———		
١٠	فى ثمن سمسار	λγ'	فى ثمن الساج وهوخير		
١١	[فى]همعرى	βγ'	فى ثمن قدح	γϛγ' ϛδ'	
١٢	[ ]ـه		فى ثمن مشط	γι'β'	
١٣	[ ]ــــى		]	[	
١٤	[ ]['']		ل] [illegible]		

Verso:

١	ثلثى وسبع ومئة		م[حم]د بن اسحق القهقاوى	
٢	عبد الله [بن] ع[يـ]ى	ηϛδ'	فى ثمن مصلا	
٣	فى ثمن		احمد بن عسيل	δι'β'
٤	محمد بن سراقة	αϛ	فى ثمن ستر	
٥	فى ثمن منديل		ابو كدرة فى	ε
٦	ابو الروم فى ثمن جبة	κβζ'	ثمن معنقة	
٧	عيسى بن عرفة	ληδ'		
٨	———			
٩	متاع معائش			
١٠	محمد . . . βγ اوفا صلى بن جناح βγ'			
١١	لنفقات [			
١٢	ابو عبد الل]ه			

Recto: 1. Nur Unterlängen von ± 5 Buchstaben sind erhalten. — 2. Ms. قيص. Der Endstrich des Mim von درهم ist zerstört. — 3. J. v. Karabacek las im Führer S. 188 قلم statt العالم. Der Papyrus zeigt nach قير keine Schriftspuren, doch ist اط wohl durch Absplittern der obersten Faserschicht zerstört. Ms. عنبره. — 4. Ms. حصيره. — 5. Ms. ميزان. — 6. Ms. كرينه. — 7. Ms. ثمن افواح (Zum Wechsel von Tā und Ṯā vgl. A. Grohmann, Arabic Papyri in the Egyptian Library, vol. I, S. 64). —

Recto:

1. . . . .
2. Dirham $24\frac{1}{2}+\frac{1}{4}$
3. Zacharias der Gelehrte:
4. für den Preis einer Collyriumbüchse $7\frac{1}{4}$
5. für den Preis einer Wage $1\frac{2}{3}$
6. für den Preis einer Matratze 6
7. für den Preis einer Matratze nochmals 9
8. ______________________________
9. Bei ... für die Vergütung des Sensals $32\frac{2}{3}$
10. für die Vergütung des Sensals $30\frac{1}{3}$
11. für . . . . $2\frac{1}{3}$
12. für
13. . . . .
14. . . . .
15.

für den Kaufpreis eines parfümierten Hemdes 15
für den Preis von Ambra $1\frac{1}{3}$
für den Preis einer Rohrmatte 2
____
Abū Karīna 13
für den Preis von Wohlgerüchen $1\frac{1}{2}$
für den Preis eines Hemdes $8\frac{1}{2}+\frac{1}{3}$
____
für den Preis einer Kopfbinde u. zw. einer ausgesuchten
für den Preis eines Bechers $\frac{1}{2}+\frac{1}{4}$, $3\frac{1}{2}+\frac{1}{3}$
für den Preis eines Kammes $3\frac{1}{12}$

Gezahlt hat Hāšim.

Verso:

1. Zwei Drittel und ein Siebentel und Hundert (?)
2. ʿAbdallāh [b] ʿ[Ī]sā $8\frac{1}{3}+\frac{1}{4}$
3. für den Preis eines . . . . . .
4. Muḥammad b. Surāqa $1\frac{1}{2}$
5. für den Preis eines Schnupftuchs
6. Abū Ruwaim für den Preis einer Joppe $22\frac{1}{6}$
7. ʿĪsā b. ʿArafa $38\frac{1}{4}$
8. ______________________________
9. Lebensmittel
10. Muḥammad . . . . . . $2\frac{1}{3}$ Ṣāliḥ b. Ǧannāḥ hat voll bezahlt $2\frac{1}{3}$
11. für den Unterhalt [
12. Abū ʿAbdallā[h

Mu[ḥamm]ad b. Isḥāq aus Qahqau

für den Preis eines Gebetsteppichs
Aḥmad b. ʿAṣīl $4\frac{1}{12}$
für den Preis eines Vorhangs
Abū Kadra für den Preis eines Halsbandes 5

---

9. Die Lesung des zweiten Wortes ist nicht ganz sicher. — 14. Die verkehrt laufende Zeile enthielt wohl eine auf leeren Raum gesetzte kurze Notiz über die Zahlung eines Kunden.

Verso: 3. Der Name der Ware ist nicht klar, vielleicht رفراف, زعراف oder زحراف. Ms. عسل. — 4. Ms. سرقة. — 7. Ms. عيسى. — 10. Der Zeilenanfang ist durch Auswischen getilgt, محمد und die Zahl ist noch zu lesen. جناح ist so im Ms. punktiert.

Recto:

10. ساج ist mehrdeutig; nach E. W. Lane, An Arabic-English Lexicon, S. 1459 kann es ein Holzbrett aus Teak-holz, auf dem die Wagschalen stehen, eine Art des Ṭailasān genannten Kleidungsstücks, und eine Art كساء bedeuten.

Verso:

1. Die Nisba القهقاوى, die auch durch PERF n° 849_7 und P. Cair. BÉ. n° 151_2 belegt ist, geht auf die Stadt Qahqau (قهقوه) oder قهقاوه (vgl. P. Ryl. Arab. VI n° 12_7) in Oberägypten, das heutige Kōm Esfaht. Vgl. J. Maspero-G. Wiet, Matériaux pour servir à la géographie de l'Égypte, MIFAO XXXVI (1919), S. 154 und Archiv Orientální VI (1934), S. 384.

17.

(Tafel LVI.)

Ausgabenaufstellung.

Inv. Ar. Pap. 15106. Zweites Jahrh. d. H. (Achtes Jahrh. n. Chr.).

Gelbbrauner, feiner, glatter Papyrus. 9 × 5·5 cm. Auf recto 9 Zeilen ohne diakritische Punkte parallel zu den Horizontalfasern, verso leer. Das Blättchen war parallel zu den Zeilen gefaltet, die Faltungen sind aber nicht mehr klar erkennbar.

Fundort unbekannt.

Sehr gut erhalten, rechts stellenweise abgebrochen.

PERF n° 604. War als n° 44 für J. v. Karabaceks CPR III bestimmt.

١ خياق للنفقة	κη
٢ [بسم الله الر]حمن الرحيم	
٣ [خ]ياق	κη
٤ طر[غ]ب للمائدة	ιβ
٥ ولسقى الابل	β
٦ ولعشا اهل فريشه	ϛ
٧ حرمات	
٨ ولابى عمرو الرائض	β
٩ ولاصحاب الرب	ϛ

1. Choiak: für den Unterhalt 28
2. [Im Namen Gottes des Barm]herzigen, Gütigen.

7. Den Namen kenne ich nicht. Karabacek liest im Corpus n° 44 جَرمات.

3. [Cho]iak 28
4. Erfordernisse für den Tisch 12
5. für das Tränken der Kamele 2
6. für das Abendessen der Angehörigen der Konkubine 6
7. . . . .
8. und für Abū ʿAmr, den Pferdetrainer 2
9. und für die Gefährten des Herrn 6

18.

Ausgabenaufstellung.

Inv. Ar. Pap. 12061. Drittes Jahrh. d. H. (Neuntes Jahrh. n. Chr.).

Brauner, feiner Papyrus. 13 × 19 cm. Auf recto 6 Zeilen aus der rechten Hälfte eines Briefs mit schwarzer Tinte rechtwinkelig zu den Horizontalfasern, auf verso 8 Zeilen einer Ausgabenaufstellung mit schwarzer Tinte rechtwinkelig zu den Vertikalfasern. Der Papyrus war parallel zu den Zeilen des Briefes (also zur Höhe) und dann in der Mitte und parallel zu den Zeilen in verso gefaltet, die Produkte der letzten Faltung betragen von unten nach oben: 1·2 + 1·5 + 2·2 + 2·1 + 2·1 + 2 + 2·1 cm.

Fundort unbekannt.

Gut erhalten.

PERF nº 860.

١ الجملة καγʹιʹβʹ
٢ بسم الله الرحمن الرحيم
٣ سيدى لحم κδʹ فاكهة κδʹ لطحان κδʹ الغسال κδʹ
٤ بيض δʹ حطب ϛʹ كرنب ιʹβʹ قرع ιʹβʹ βΔ
٥ بصل ⟦فلسين⟧ خبز ιʹβʹ (?) لحم ηγʹ بيض κδʹ
٦ حطب ϛιʹβʹ نبيذ δϛ نبيذ ϛʹ
٧ لحم درهم κδʹ حوالج ιʹβʹ لحم ηγʹ
٨ . .] [. . . . .

1. Gesammtbetrag 21½ + ⅓ + 1/12.
2. Im Namen Gottes des Barmherzigen, Gütigen.
3. Mein Herr: Fleisch 1/24, Obst 1/24, für den Müller 1/24, der Wäscher 1/24,

---

5. فلسين (unpunktiert) ist vom Schreiber mehrmals durchstrichen, also getilgt, der Posten soll demnach ausfallen. η ist anscheinend gleichfalls gestrichen. — 8. Hier sind nur Reste von Oberlängen erhalten. — 6. Das erste ϛ verklext. — 7. Die letzte Zahl verblaßt.

4. Eier $\frac{1}{4}$, Brennholz $\frac{1}{6}$, Blumenkohl $\frac{1}{12}$, Kürbis $\frac{1}{12}$, $2\frac{1}{48}$,
5. Zwiebel ⟦zwei Fils⟧, Brot $\frac{1}{12}$, Fleisch $8\frac{1}{3}$, Eier $\frac{1}{24}$,
6. Brennholz $\frac{1}{2} + \frac{1}{12}$, Wein $4\frac{1}{2}$, Wein 6,
7. Fleisch 1 Dirham $\frac{1}{24}$, Bedarfsartikel $\frac{1}{12}$, Fleisch $8\frac{1}{3}$,
8. . . . .

4. قَرْع ist nach Ascherson-Schweinfurth, Illustration de la flore d'Égypte (MIE II), S. 77 Cucurbita maxima Duch.
5. Es ist bezeichnend, daß der Preis für ein so billiges und vielgebrauchtes Nahrungsmittel wie Zwiebel (Allium Cepa L.) in der Kupfermünze ausgedrückt ist, ohne Angabe der Goldrelation, wie sie in Z. 7 gegeben wird.
7. Da 1 Dirham $\frac{1}{24}$ Dīnār gegenübergestellt erscheint ist der Kurs für die Zeit dieses Papyrus mit 1 Dīnār = 24 Dirham festzusetzen. Derselbe Kurs ergibt sich für 227 d. H. (841 n. Chr.) aus P. Cair. B. É. nº 174_4.

19.

(Tafel LIII.)

Abrechnung über tägliche Ausgaben.

Inv. Ar. Pap. 1766. II/III. Jahrh. d. H. (VIII/IX. Jahrh. n. Chr.).

Hellbrauner, glatter, feiner Papyrus. 21·5 × 17 cm. Auf recto Abrechnung, 13 Zeilen von feiner geübter Hand mit schwarzer Tinte rechtwinkelig zu den Horizontalfasern ohne diakritische Punkte, in verso 8 Zeilen von anderer grober Hand mit schwarzer Tinte parallel zu den Vertikalfasern.

Fundort unbekannt.

Der Text auf recto bis auf einige Lücken gut erhalten. Der Text auf der Rückseite ist sehr stark zerstört.

PERF nº 772.

١ [بسم] [الله] الرحمن الرحيم الذى [ ]ساس من الدراهم دينار ε
٢ [خرج م]ن ذلك يوم الا[حد] لحم α حوائج ϛ شعير δ' زيت γ' سلة ϛ
٣ يوم السبت لحم α حوائج ϛ' شعير δ' النخّاس αϛ خبز αϛ' سلة ϛ
٤ يوم الاحد [لحم . . . .] αϛ' عدس κ'δ' شعير δ' حسين والليث δ' فول γ'
٥ سلة ϛ الغسّال [α] يوم الاثنين سلة ϛ تمرمحرّة وطفل βϛι'β' خبز γ'
٦ [. .]عر δ' الدلّال βϛ' كبور αϛι'β' شعير δ' ما [ϛ'] الثلثا لحم α حوائج ϛ'

1. Vielleicht ist zu lesen [م]ن دنانير? — 2. Von خرج nur Reste zu sehen. Die Ergänzung ist durch den gleichen Passus auf verso gesichert. — 10. Das erste Wort (3 Buchstaben?) ist unleserlich. Das siebente Wort könnte برقان (Orangen) sein. — 13. Von dieser Zeile sind nur die Reste von Abkürzungsstrichen der Zahlen erhalten.

٧ [سـ]ـلـ[ـة] ϛ [شـ]عير δ' زيت γ' يوم الاربعا سلة ϛ [. . . . ز]يت ϛ' الصائغ α
٨ خبز α خبز ϛδ' شعير δ' سلة ϛ ما [. .]يوم الخميس خبز αδ' عدس ηϛ'
٩ [ع]طب ϛ' شعير γ' عبد الرحمن عرس ا[. . .] ϙβ يوم الجمعة لحم α حوائج δ'
١٠ ? δ' شعير γ' ما ϛ' سكر ϛ' زيت γ' موزسار βϛδ' فراريج βϛ' الحال ι'
١١ [سـ]ـكر αϛ بقول ϛ' [سـ]ـلة ϛ ما ϛ' يوم السبت لحم α حوائج ϛ' حنطة ϛ' سلة ϛ
١٢ ايزار αγ' مـ[ ]. الطحّان ϛ برقان γ
١٣ . . . .

1. Im Namen Gottes des Barmherzigen, Gütigen. Was [ ] an Geld: Dīnār(e) 5.
2. Davon wurde bestritten: Sonn[tag:] Fleisch 1, Bedarfsartikel 1/6, Gerste ¼, Öl ⅓, Korb ½.
3. Samstag: Fleisch 1, Bedarfsartikel 1/6, Gerste ¼, der Kupferschmied 1½, Brot 1 1/6, Korb ½.
4. Sonntag: [Fleisch . . . . .] 1 1/6, Linsen 1/24, Gerste ¼, Ḥusain und al-Laiṯ ¼, Bohnen ⅓,
5. Korb ½, der Wäscher 1. Montag: Korb ½, rote milde Datteln 2½ + 1/12, Brot ⅓,
6. . . . . ¼, der Sensal 2 1/6, Kapern 1½ + 1/12, Gerste ¼, Wasser [1/6]. Dienstag: Fleisch 1, Bedarfsartikel 1/6,
7. [K]or[b] ½, Gerste ¼, Öl ⅓. Mittwoch: Korb ½, [. . . . Ö]l 1/6, der Goldschmied 1.
8. Brot 1, Brot ½ + ¼, Gerste ¼, Korb ½, Wasser . . D[onnerst]ag: Brot 1¼, Linsen 26 (?),
9. [Bau]mwolle 1/6, Gerste ⅓, ʿAbd ar-Raḥmān, ʿUrs, A[.] 62. Freitag: Fleisch 1, Bedarfsartikel ¼,
10. . . . . (?) ¼, Gerste ⅓, Wasser 1/6, Zucker 1/6, Öl ⅓, Bananen . . . . . . 2½ + ¼, junge Hühned 2 1/6, Der Lastträger 1/10,
11. [Zu]cker 1½, Gemüse 1/6, [K]orb ½, Wasser 1/6. Samstag: Fleisch 1, Bedarfsartikel 1/6, Weizen 1/6, Korb ½.
12. Gemüsesamen 1⅓ . . . . . . [ ], der Müller ½, Orangen 3.
13. . . . .

2. Es fällt auf, daß سلّة einen so oft wiederholten Posten bildet und man fragt sich, wozu der Käufer so vieler Körbe bedurfte. Dieselbe Schwierigkeit besteht freilich auch, wenn man z. B. شتلة (Palmschößling) lesen würde; übrigens scheint Sīn durch den Strich darüber am Zeilenende gesichert. Vielleicht handelt es sich um regelmäßige Zahlungen an eine Person; dann wäre wohl an den Namen سلّة (Nebenform von سيلة, kopt. ⲥⲓⲗⲁⲥ) zu denken.
9. Nach *ad-Ḏahabī*, Muštabih, S. 356 ist neben عُرْس auch die Vokalisierung عِرْس möglich.

20.

(Tafel LV.)

Kostenaufstellung eines Architekten.

Inv. Ar. Pap. 11217. Drittes Jahrh. d. H. (Neuntes Jahrh. n. Chr.).

Hellbrauner, glatter, feiner Papyrus. 12 × 11·3 cm. Auf recto 8 Zeilen aus einem Briefe rechtwinkelig zu den Horizontalfasern geschrieben (Hand A), auf verso Kostenaufstellung in 10 Zeilen parallel zu den Vertikalfasern (Hand B), beide Texte mit schwarzer Tinte geschrieben, der in recto nur vereinzelt punktiert, jener in verso ziemlich häufig mit diakritischen Punkten versehen.

Fundort unbekannt.

Beide Seiten durch Absplittern der oberen Faserschicht beschädigt.

PERF n° 832.

Verso

١ بسم الله الرحمن الرحيم
٢ نفقنا اول يوم على القبّة
٣ فى حملان الطين وعجنه عمل يوم
٤ اربعة من الاجرا
٥ ويوم الثانى بناوين وستة
٦ من الاجرا فى عمودين من طوب
٧ ثم انّى هدمته[ـ]ـا واشتريت
٨ . . دن بثلث دينر وبنا البنّا
٩ . . . . مع اربعة من الاجرا
١٠

1. Im Namen Gottes des Barmherzigen, Gütigen.
2. Wir haben am ersten Tage für die Kuppel aufgewendet:
3. für Tragen und Kneten des Lehms, ein Tagwerk
4. vier Taglöhner.
5. Und am zweiten Tage: zwei Maurer und sechs
6. Taglöhner für zwei Pfeiler aus Ziegeln,
7. dann habe ich sie abgerissen, und ich kaufte ein

2. Ms. القبه. — 3. Ms. وعجنه, يوم. — 4. Ms. الاجرا. — 5. Ms. بناوين, وسته. — 6. Ms. الاجرا, طوب. — 7. Ms. ثم, هدمته[ـ]ـا. — 8. Die ersten zwei Buchstaben sind fast vollständig zerstört. وبنا البنا ist im Ms. voll punktiert. — 9. Das erste Wort ist bis auf spärliche Reste zerstört und nicht lesbar. — 10. Von dieser Zeile sind nur Reste der Oberlängen von ± 3 Buchstaben vorhanden.

8. zwei . . . . . . für einen Dritteldīnār und der Maurer baute
9. eine . . . . . . mit vier Taglöhnern
10. . . . .

E. CONSIGNATIONEN GELIEFERTER WAREN, LIEFERSCHEINE, GUTSCHRIFTEN.

21.

(Tafel LVII.)

Consignation von Bauholzlieferungen.

Inv. Ar. Pap. 11216. Drittes Jahrh. d. H. (Neuntes Jahrh. n. Chr.).

Hellbrauner, mittelfeiner Papyrus. 34·3 × 21·6 cm. Auf recto 23 Zeilen rechtwinkelig zu den Horizontalfasern, auf verso in entgegengesetzter Richtung 19 Zeilen eines ähnlichen Textes[1]) parallel zu den Vertikalfasern von ein und derselben Hand mit schwarzer Tinte geschrieben. Der Papyrus war parallel zu den Zeilen mehrmals eingeschlagen. 14·8 cm vom oberen Rande ist eine Blattklebung sichtbar.

Fundort unbekannt.

Der Text auf recto im oberen Teile gut erhalten, unten ist ein 9 cm breites Stück mit der Schere ausgeschnitten. Der Text auf verso ist in der Mitte fast gänzlich zerstört.

PERF nº 833.

١ بسم الله الرحمن الرحيم
٢ [اول] يوم [ ]صنا من المنزل وستة عشر يوم خلو من كيهك
٣ [ ]ة عشر خشبة ستة اذرع ونصف
٤ يوم الثانى خمسة خشبات تسع اذرع وخشبين ثمنية اذرع واربعة
٥ خشبات ذراعين كل واحدة
٦ يوم الثا[لث] ثمنية خشبات تسع اذرع وايضا تسع خشبات
٧ ستة اذرع وثلثة خشبات سبع اذرع وثمنية عشر
٨ ثلثة ا[ذر]ع ونصف واربعة خشبات س[تة اذ]رع
٩ يوم الرابع عشرة خشبات سبع اذرع ونصف وحشبين . .
١٠ فيها عشرة اذرع واربعة خشبات عشرة اذرع

---

[1]) Er handelt von Lieferungen von Palmen- und Sonṭholz sowie von Türflügeln.

2. Das erste Wort nur in Resten erhalten. — 8. ذر sind nur schwach erkennbar. — 9. Am Zeilenende stehen Reste zweier Buchstaben, die nicht lesbar sind. — 16. Ms. wohl ممسنه. — 23. Das Zeilenende, das ± 7 Buchstaben enthält, ist nicht zu entziffern.

١١ وثلثين خشبة ذراعين ونصف ومائة وخمسة وعشرين
١٢ خشبة ثلثة اذرع
١٣ يوم الخامس خمسة خشبات ثمنية اذرع وثلثة وعشرين خشبة
١٤ ذراعين وخشبة مخزولة خمسة اذرع
١٥ [ي]وم السادس ستة خشبات س[تة] اذرع وخمسة خشبات ثمنية اذرع
?
١٦ وثلثة ثمنية اذ[ر]ع وايضا ستة خشبات سفينة ستة اذرع
١٧ [ست]ة وعشرين ذراعين وخشبة
١٨ يوم السابع [ ]ة ثمنية اذرع وخشبة مخزولة ثمنية اذرع
١٩ يوم الثا[من] اذ]رع ونصف خشبة مخزولة خمسة
٢٠ اذرع
٢١ [ذراعي]ن سبعة عشر خشبة ذراعين ونصف
٢٢ [ث]لثة خشبا[ت] من ثلثة اذرع
٢٣ وخشبة سع [ ] . . . . . .

1. Im Namen Gottes des Barmherzigen, Gütigen.
2. [Erster] Tag: Wir haben aus dem Wohnhause [ ] während sechzehn (Tage) vom Choiak vergangen waren.
3. Zehn Balken sechseinhalb Ellen .
4. Zweiter Tag: Fünf Balken neun Ellen und zwei Balken acht Ellen und vier
5. Balken, jeder zu zwei Ellen.
6. Drit[ter] Tag: Acht Balken neun Ellen und wieder neun Balken
7. sechs Ellen und drei Balken sieben Ellen und achtzehn
8. drei einhalb Ellen und vier Balken se[chs(?) El]len
9. Vierter Tag: Zehn Balken sieben einhalb Ellen und zwei Balken
10. zu zehn Ellen und vier Balken zehn Ellen
11. und dreißig Balken hundertzweieinhalb Ellen und fünfundzwanzig
12. Balken drei Ellen.
13. Fünfter Tag: Fünf Balken acht Ellen und dreiundzwanzig Balken
14. zwei Ellen und abgeschnittenes Bauholz fünf Ellen.
15. Sechster [Tag]: Sechs Balken sechs Ellen und fünf Balken acht Ellen

16.		und drei acht El[le]n und wieder sechs Schiffsbalken sechs Ellen
17.		[sechs]undzwanzig Ellen und ein Balken.
18.	Siebenter Tag:	[ ] . . acht Ellen und abgeschnittenes Bauholz acht Ellen.
19.	Achter Tag:	[einhalb El]len, abgeschnittenes Bauholz fünf
20.		Ellen.
21.		[zwei] Ellen, siebzehn Balken zwei einhalb Ellen,
22.		[d]rei Balken zu drei Ellen
23.		und ein Balken . . . . [ ] . . . .

22.

Consignation einer öllieferung.

Inv. Ar. Pap. 9089. Drittes Jahrh. d. H. (Neuntes Jahrh. n. Chr.).

Gelbbrauner, feiner Papyrus. 7·1 × 5·1 cm. Auf recto 6 Zeilen mit schwarzer Tinte parallel zu den Horizontalfasern, nur der Name in Z. 2 mit diakritischen Punkten versehen. Rückseite leer.

Fundort unbekannt.

Vollständig, sehr gut erhalten.

PERF n° 643. War als n° 148 für J. v. Karabaceks CPR III bestimmt.

١ زيت كتان
٢ ام عبسية قسط β
٣ وزيت لجل قسط δ'
٤ زيت لجل
٥ حدجة قسط ςδ'
٦ وزيت كتان قسط δ'

1. Leinöl
2. Umm ʿAbsīya 2
3. und Rettichöl Xestes ¼
4. Rettichöl
5. Ḥadağa(?) Xestes ½ + ¼
6. und Leinöl Xestes ¼.

2. Ms. عبسيه. — 5. J. v. Karabacek las im Corpus n° 148 خدىجة. Es scheint aber nichts von der Faserschicht zu fehlen.

3. Rettichöl ist schon von *Ibn Ḥauqal*, BGA, II, S. 89_{12} neben Flachs als Produkt der Stadt ﺻﻐﺎ erwähnt. *Ibn al-Faqīh*, BGA, V, S. 66_{19} spricht von دهن الفجل als einer Spezialität Ägyptens. Nach *as-Suyūṭī*, Kitāb ḥusn al-Muḥāḍara, II, S. 229 wurde Rettichöl nach dem ʿIrāq und anderwärts ausgeführt. Nach *ʿAbdallaṭīf* (übers. von S. de Sacy) S. 311 wurde das aus den Rettichsamen gewonnene öl als Brennöl und zur Seifenerzeugung gebraucht. Zur Pflanze (فجل) Raphanus sativus L. vgl. A. v. Kremer, Aegypten, Forschungen über Land und Volk während eines zehnjährigen Aufenthalts I (Leipzig 1863), S. 205, Ascherson-Schweinfurth, a. a. O., S. 42 (nº 96), und G. Salmon, Sur la flore du Fayyoûm d'après an-Nâboulsî, BIFAO I (1901), S. 27.
5. Zu حدجة vgl. thamudenisch חדג Ḥadg? bei G. Ryckmans, Les noms propres sud-arabiques I (Löwen 1934), S. 88.

23.

(Tafel LIV.)

Lieferschein für Waren, die nach al-Fusṭāṭ gehen.

Inv. Ar. Pap. 1183. Drittes Jahrh. d. H. (Neuntes Jahrh. n. Chr.).

Gelblichbrauner, mittelfeiner Papyrus. 22·6 × 5·5 cm. Auf recto oben Rest der letzten Zeile eines Briefs (Hand A), darunter Konsignation in 2 Zeilen (Hand B), parallel zu den Horizontalfasern; auf verso Eingangsformel eines Briefs rechtwinkelig zu Vertikalfasern (Hand C), alles mit schwarzer Tinte verschiedener Tönung geschrieben. Nur Hand B setzte gelegentlich diakritische Punkte. Sīn ist mit einem schiefen Strich versehen.

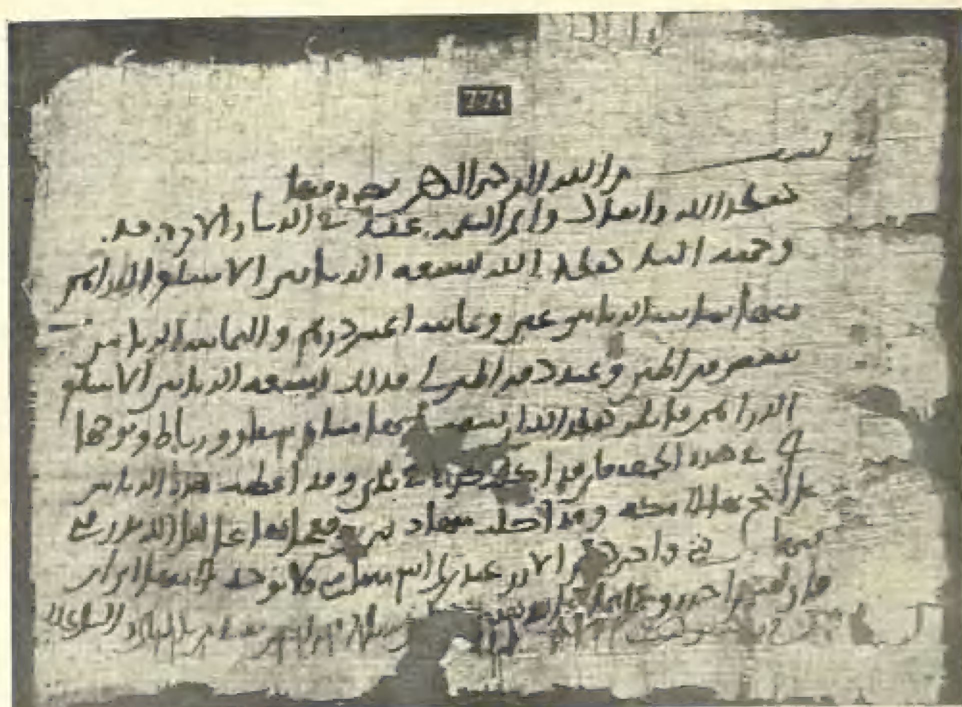
Fundort unbekannt.

PERF nº 800. War als nº 110 für J. v. Karabaceks CPR III bestimmt. Erstausgabe A. Grohmann, CPR III, $I/_1$, S. 50.

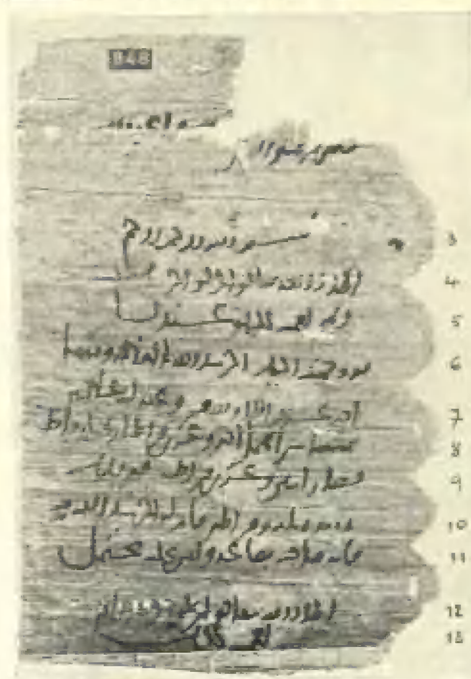
١ بسم الله الرحمن الرحيم الحوالج الرخصا الى الفسطاط .
٢ صابون ς شمع α قراطيس α سكر α وزعفران ς جوز وفستق وبندق β]ʹ

1. Im Namen Gottes des Barmherzigen, Gütigen. Die billigen Bedarfsartikel nach al-Fusṭāṭ:
2. Seife ½; Kerzen 1; Papyrusrollen 1; Zucker 1; und Safran ½; Nüsse, Pistazien und Haselnüsse 1.

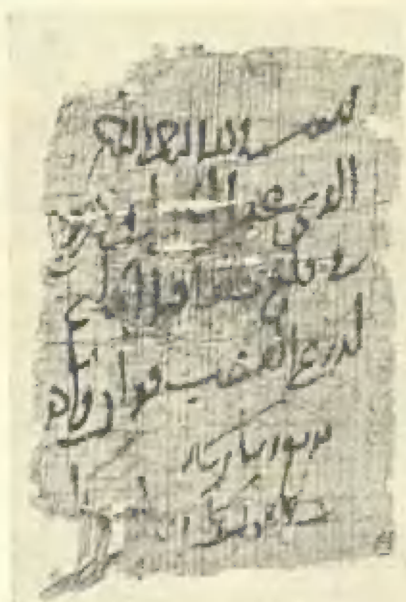
2. Ms. شمع. فستق. Vom konjizierten βʹ ist nur das aufgebogene Ende und der schiefe Strich erhalten. Karabacek las im Corpus nº 110 α, doch läuft das Alfa in einen Winkel aus, nicht in einen nach aufwärts gekrümmten Strich, der nur auf die Ergänzung zu β oder η weist.



3



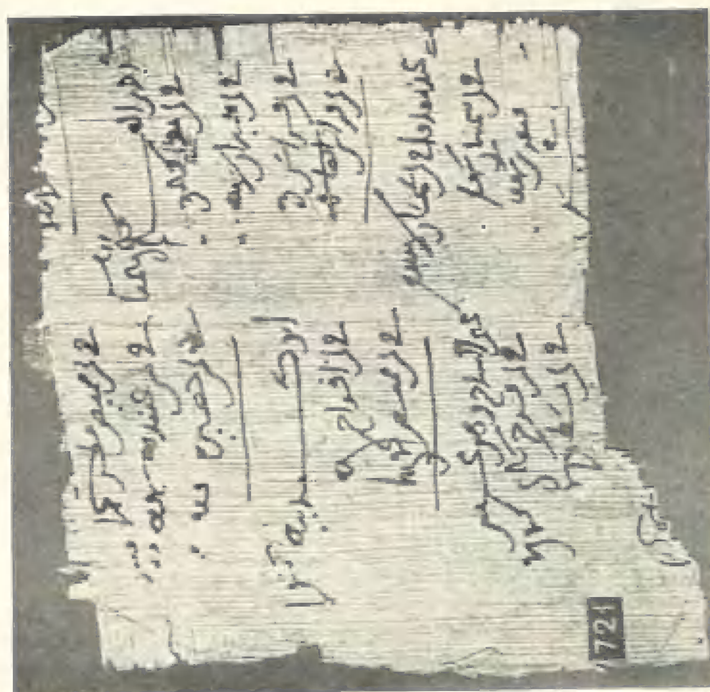
4



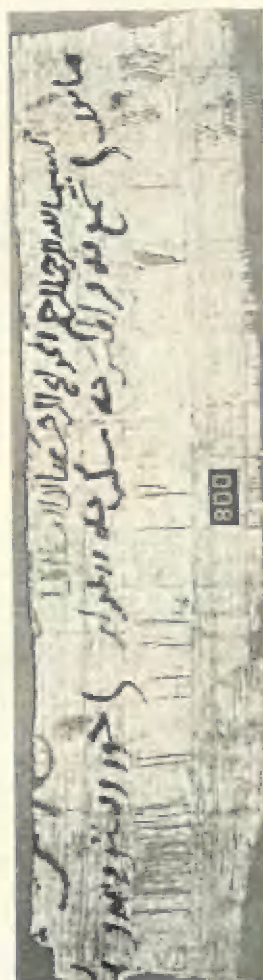
26

5

19



16



23



8

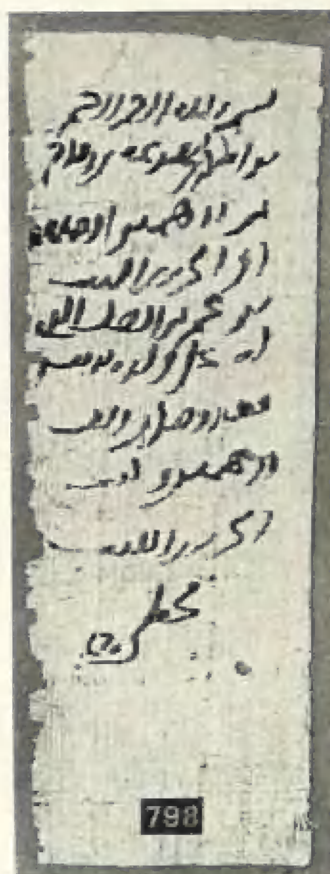
20

25

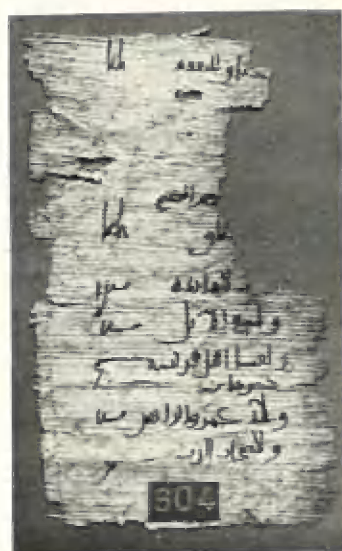
9



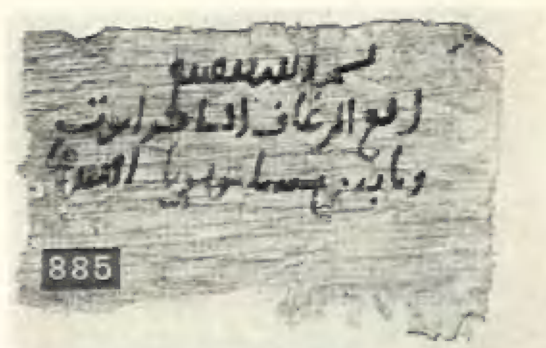
24



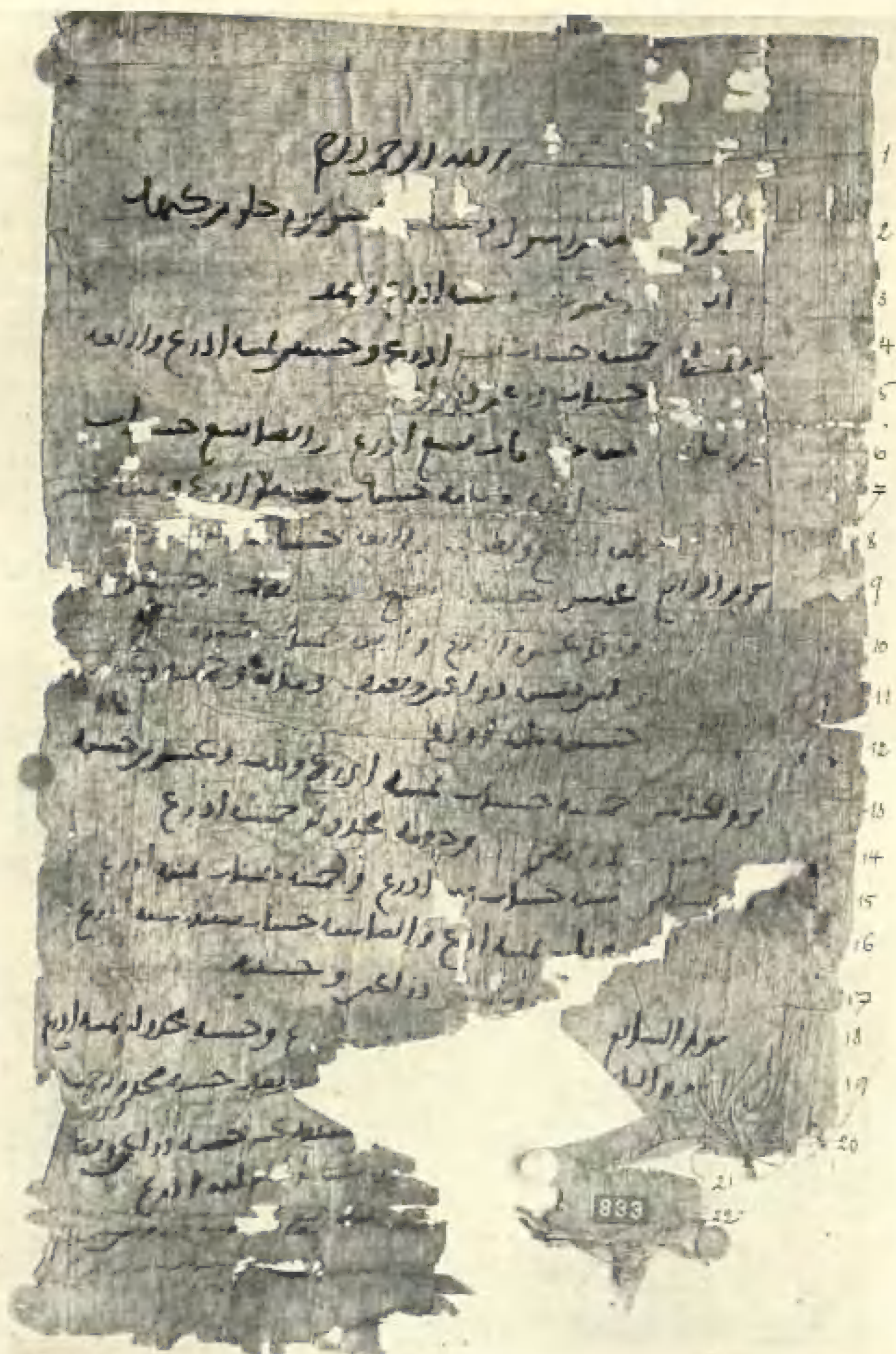
12



17



13



24.

(Tafel LVI.)

Guthabenverzeichnis.

Inv. Ar. Pap. 5309. Drittes Jahrh. d. H. (Neuntes Jahrh. n. Chr.).

Hellbrauner, mittelfeiner Papyrus. 20·2 × 13·5 cm. Auf recto 8 Zeilen mit schwarzer Tinte ohne diakritische Punkte parallel zu den Horizontalfasern, verso leer. Der Papyrus war rechtwinkelig zu den Zeilen 7mal von links nach rechts eingeschlagen, Faltungsprodukte: 0·5 + 1·4 + 2·1 + 2·3 + 2·2 + 2·4 + 2 cm.

Fundort: el-Fayyūm.

Vollständig, sehr gut erhalten. Der Papyrus war ursprünglich auf recto und verso beschrieben. Der textus prior ist aber abgewaschen und der Papyrus wieder benützt worden.

Erster Fayyūmer Fund (Inv. n° 53), alte Ausstellungsnummer 604.

PERF n° 827. War als n° 116 für J. v. Karabaceks CPR III bestimmt.

1. Bei Abū Ayyūb stehen ein und ein Viertel Dīnār	١ عند ابا ايوب دينر وربع
2. und ein und zwei Drittel Dīnār	٢ ودينر وثلثى دينر
3. und dreizehn Dirham	٣ وثلثة عشرة درهم
4. und ein einhalb Karat. Bei	٤ وقيراط ونصف عند
5. Ibrahīm stehen drei Dirham;	٥ ابرهم ثلثة دزهم
6. bei (N. N.) ein und ein Viertel Dīnār	٦ عند دينر وربع
7. und fünf Dirham,	٧ وخمسة دزهم
8. und zwei Dirham bei seiner Frau	٨ ودرهمين عند امرأته

6. Auf عند folgt kein Name.

F. TEXTE ZUR LANDWIRTSCHAFT.

25.

(Tafel LV.)

Notierung des Wasserstandes an Nilmesser.

Inv. Ar. Pap. 412. II./III. Jahrh. d. H. (VIII./IX. Jahrh. n. Chr.).

Hellbrauner, mittelfeiner Papyrus. 10·5 × 13·8 cm. Auf recto Brief, 11 Zeilen, mit schwarzer Tinte rechtwinkelig zu den Horizontalfasern. Auf verso zwei Zeilen mit blaßschwarzer Tinte parallel zu den Vertikalfasern, teilweise punktiert.

1. J. v. Karabaceks Edition im Corpus n° 116 enthält als Zeile 1 die Basmala, die im Original aber nicht vorhanden ist und auch nicht vorhanden gewesen sein kann. Der Text zeigt also keine invocatio, was für derlei kurz hingeworfene Notizen als typisch gelten darf.

Fundort unbekannt.

Vom Briefe auf recto nur Reste von 9 Zeilen und 2 Zeilen am rechten Rande erhalten, Notiz auf verso vollständig.

PERF n° 618. War als n° 25 für J. v. Karabaceks CPR III bestimmt.

Verso

١ الما يوم الاربعا وهو يوم κη من مسرى على اصبعين
٢ من ىٮ ذراع فاسٔل ان يجعله ما مبارك

1. Das Wasser(stand) am Mittwoch, nämlich den 28. Mesori, auf zwei Finger von (d. h. unter) 16 Ellen. So bitte ich denn (Gott), daß er es zu
2. einem gesegneten Wasser mache.

Welch ungeheuere Bedeutung dem Wasserstand des Nils für die Wirtschaft Ägyptens zukommt, hat schon A. v. Kremer, Aegypten, I, S. 157 ff. und C. H. Becker, Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam I (Straßburg 1902), S. 48—51 gezeigt. Ein genaues Verzeichnis der Nilstände von 20—1306 d. H. ist bei *ʿAlī Pasha Mubārak*, al-Ḫiṭaṭ at-Taufīqīya 'l-ǧadīda li-miṣr al-Qāhira XVIII (Cairo 1306 d. H.) S. 36—109 zu finden. Der jeweilige Nilstand wurde in der Hauptstadt vom 27. Paone (3. Juli) an täglich durch Ausrufer bekanntgegeben. Ein Stand von 16 Ellen galt im allgemeinen als genügend für die Einziehung der normalen Grundsteuer, doch schon eine Elle mehr bedingte die Erhöhung des ḫarāǧ um 100.000 Dīnār (*an-Nuwairī*, Nihāyat al-Arab fī funūn al-Adab I [Cairo 1923], S. 263). Vgl. auch E. W. Lane, An account of the Manners and Customs of the modern Egyptians II (London 1836), S. 255—58. Nach Lane (S. 258) erreicht der Nil in der Nähe von Cairo zwischen 1. und 11. Mesori (6.—16. August) gewöhnlich eine Höhe von 20—21 Fuß, die als Wafā an-Nīl angesehen wird. Eine Parallele zum vorliegenden Stück bietet in gewissem Sinne PSI vol. V n° 488, ein Zenonpapyrus, der gleichfalls vom Steigen des Nils handelt.

26.

(Tafel LII.)

Notiz über ausgelegten Taglohn auf einer Farm.

Inv. Ar. Pap. 1441. Drittes Jahrh. d. H. (Neuntes Jahrh. n. Chr.).

Hellbrauner, feiner Papyrus. 8·5 × 6 cm. Auf recto 7 Zeilen rechtwinkelig zu den Horizontalfasern mit schwarzer Tinte geschrieben, diakri-

1. Ms. مترى (vgl. CPR III, I/1, S. 72). — 2. Ms. اذرع (punktiert). ما مبارك ist vulgäre Diktion für ماءً مباركًا.

tische Punkte finden sich gelegentlich. Verso leer. Das Stück war von oben nach unten parallel zu den Zeilen gefaltet, die Faltungsprodukte betragen von unten nach oben: 1 + 1·2 + 1·3 + 1·3 + 0·8 + 0·7 + 0·6 + + 0·9 + 0·2 cm.

Fundort unbekannt.

Im Ganzen gut erhalten, Tinte aber stellenweise abgesprungen.

PERF n° 704. War als n° 174 für J. v. Karabaceks CPR III bestimmt.

١ بسم الله الرحمن الرحيم
٢ الذى عمل الخولى وهروح
٣ فى قلع حلفا قبل الخليج
٤ لزرع القصب فدان واحد
٥ بربع دينار δ'
٦ منه لاخولى η' ولهر[و]ح η'

1. Im Namen Gottes des Barmherzigen, Gütigen.
2. Was al-Ḫiwalī und Hrwḥ (?) gearbeitet haben
3. an Ausrotten von Ḥalfā vor dem Kanal,
4. an Säen von Zuckerrohr, 1 Faddān
5. um ein Viertel Dīnār ¼.
6. Davon ist für al-Ḫiwalī ⅛ und für Hrwḥ ⅛.

2. Der erste Name könnte auch الخرل gelesen werden, für den zweiten käme vielleicht auch لهروح in Frage. J. v. Karabacek las im Corpus n° 174 لفا[ضـ]ـل بن فروخ. Obwohl das Original hier nicht ganz deutlich ist, glaube ich diese Lesung doch ausschließen zu müssen.
3. Über Ḥalfā Eragrostis cynosuroides R. S., aber auch „Gras" und „Unkraut" schlechtweg vgl. L. Keimer, OLZ XXX (1927), Col. 82—85, 145, *al-Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, I, S. 102_{17}, *Severus von Ušmūnain (Severus b. al-Muqaffaʿ)*, Historia Patriarcharum Alexandrinorum ed. C. F. Seybold, I, S. 154_{10}. حلفا ist auch in PERF n° 621_3 erwähnt.
4. Mit قصب ist wohl قصب السكر „Zuckerrohr" (Saccharum officinarum L.) gemeint, dessen Kultur für Ägypten große Bedeutung hatte (vgl. *al-Maqrīzī*, Ḫiṭaṭ, I, S. 102_{16} ff.; *as-Suyūṭī*, Kitāb Ḥusn al-

3. Ms. حلفا (mit unterpunktiertem Fā). — 4. Ms. القصب. — 6. Ms. منه. Die Zeile ist stellenweise verblaßt. J. von Karabacek las im Corpus n° 174 مثلا كراس η' ومثله η', was keinen Sinn ergibt und auch nicht zu dem vorhandenen Schriftbilde paßt. Immerhin ist zuzugeben, daß die Form لاخولى (statt للخولى) als ungewöhnlich gelten muß. Die Aufteilung des Arbeitslohnes auf die beiden Arbeiter zu je ⅛ Dīnār steht aber in vollem Einklang zu der in Z. 5 genannten Summe von ¼ Dīnār.

Muḥāḍara fī aḫbār Miṣr wa'l-Qāhira, II, S. 228; A. v. Kremer, Aegypten, I, S. 182, 212 f. M. v. Proskowetz, Die Zuckerrohrkultur in Egypten, öMFO VIII (1882), S. 24 f. Es gedieh im Fayyūm und besonders in Oberägypten (vgl. J. J. Rifaud, Gemälde von Egypten, Nubien und den umliegenden Gegenden, übers. v. G. A. Wimmer, S. 107).

27.

Saatbericht aus Bahmasūl.

Inv. Ar. Pap. 2489. Drittes Jahrh. d. H. (Neuntes Jahrh. n. Chr.).

Hellbrauner, mittelfeiner Papyrus. 15 × 20·4 cm. Auf recto 8 Zeilen aus einem Saatbericht mit schwarzer Tinte rechtwinkelig zu den Horizontalfasern, auf der Rückseite Brouillon eines Briefes in 3 Zeilen parallel zu den Vertikalfasern. Das Blatt war in der Mitte gefaltet und wahrscheinlich noch parallel zu den Zeilen eingeschlagen.

Fundort unbekannt.

Oben abgerissen, das Vorhandene sehr gut erhalten. Zwischen Z. 3 und 4 ist ein 5 cm breiter freier Raum ausgespart.

PERF n° 843. War als n° 229 für J. v. Karabaceks CPR III bestimmt.

١ وايضا يوم الخميس ثلثة فدادين وثلث [ا
٢ وايضا يوم السبت فدان قمح
٣ وايضا يوم السبت فدان ونصف سهم
٤ وزرع فى بهمسول
٥ قمح يوم السبت سبع فدادين ونصف
٦ وايضا قمح يوم الاحد ثمنية فدادين ونصف
٧ وايضا قمح يوم الاثنين تسع فدادين الّا ثلث
٨ وايضا قمح يوم الخميس ستة فدادين الّا ربع

1. Und wieder Donnerstag drei ein Drittel Faddān
2. Und wieder Samstag ein Faddān Weizen
3. Und wieder Samstag ein Faddān und ein halbes Sahm.
4. Und in Bahmasūl wurde gesät:
5. Weizen Samstag sieben einhalb Faddān
6. Und wieder Weizen Sonntag achteinhalb Faddān
7. Und wieder Weizen Montag neun Faddān weniger ein Drittel
8. Und wieder Weizen Donnerstag sechs Faddān weniger ein Viertel.

---

7. Ms. الىن.

ARTHAŚĀSTRA AND ŚILPAŚĀSTRA.

By

O. Stein.

The compilatory or cyclopaedic character of the Kauṭilīya Arthaśāstra renders it necessary to look for the sources of the different topics. This has to be done from the point of view of criticism as well as chronology. In this way, the history, or, at least, the literary history of sciences of ancient India will also become more complete. In the following an attempt has been made to compare some of the most puzzling chapters in the K. A., II 21 and 22, dealing with the fortress and its planning, with the respective matters in the Śilpaśāstras.

Such a comparison does not imply the theory that one of the actual texts had borrowed something from the other; it only tries to call attention to the existence of a discipline forming the contents of the two chapters, its tradition, and literature. For a decision as to how old each of these three stages might be the basis is not strong enough up to this day. The history of the Śilpaśāstra has hardly begun to be studied, and few texts only have been published. It is, however, a fact that all the edited texts, as far as they themselves or their manuscripts are dated, belong to mediaeval and even modern India; on the other hand, essential topics of the Śilpaśāstra occur in Varāhamihira's Bṛhatsaṃhitā, which circumstance would put the existence, tradition and to some extent the literature to the 6th cent. A. D. already, implying an earlier stage too.

The point of view of the two disciplines, *artha* and *śilpa*, is so different that nobody will expect to find identical texts in them. The Śilpaśāstra is concerned with all kinds of architecture, handicrafts, sculpture and painting, whereby less space and interest is conceded to secular buildings than to temples and iconography. The Arthaśāstra, on the other hand, describes the government or public buildings as far as they are of importance with regard to the public institutions, the safety of the king, government, administration, and revenue; that is to say more or less explicit descriptions of the palace, including the harem, of the fortress, offices, government workshops, royal stables. Further, the reader cannot fail to observe another difference between these two *śāstras:* the religious tenor of nearly every prescribed handling, as the origin of the Śilpaśāstra is being attributed to gods and Ṛṣis. It is not only the preponderance of religious observances in that *śāstra*, due to the prominent part of buildings

and symbols of worship spoken of in the Śilpaśāstra, but rather that hinduistic feature, apart from a probable South-Indian character, which is apparent in the Arthaśāstra no more than in few allusions. Also the soberness of the diction in the Arthaśāstra, its concentration on the subject alone forms a striking contrast against the more general and diffuse, not to say, inaccurate style of the Śilpaśāstra. How far that has to be ascribed to the prose of the former and to the metrical composition of all the Śilpaśāstra, the respective parts of the Purāṇas, Āgamas, and the Bṛhatsaṃhitā included, it is difficult to say having regard to the expressive versatility of the metrical *śāstra*.

Thereby, the main question is touched: whether the Arthaśāstra, i. e. the K. A. in the present case, owes its chapters on buildings to the Śilpaśāstra. The so far published texts on *śilpa* show that not all of them contain chapters on the topics in which the K. A. is interested, so that already from this point of view any inference becomes uncertain all the more as only few texts of Śilpaśāstra have been edited and very little is known about the history of that literature. But the possibility, nay, probability is obvious although there is no doubt that the idea of a borrowing of the Śilpaśāstra from the Arthaśāstra can be dismissed at once; not only from the general considerations, but also from the fact that there are some indications of a certain influence by the Śilpaśāstra. The third possibility in questions of that kind, viz. that both branches, *artha* and *śilpa*, go back to a common source, is merely theoretical; that there was a practice and theory of architecture in India is evident, but whether Arthaśāstra or Śilpaśāstra previously made use of them cannot be decided except by the present texts and with regard to the present texts only. Another question to be considered is whether the K. A. in its architectural parts reflects the same level of knowledge as the edited Śilpaśāstras do. The question could be answered in this way: in the description of the fortress the K. A. is going more into the details than any *śilpa*-text used below; further, these texts in the chapters on town-planning and some of the texts in the chapters on royal buildings show more details than the K. A. The terminology regarding fortifications is met to some extent in the Śilpaśāstra; that regarding pure architecture in the latter is far more technical than in the K. A. Finally, it remains a task for further research to analyse the chapters II, 21 and 22 of the K. A. from the standpoint whether there are any passages which point to a versified text, the probably unknown source of the K. A. on that topic. That does not mean to sift the *śloka*-like Sūtras, e. g. II, 21, s. 10:

vaprasyopari prākāraṃ viṣkambhadviguṇotsedham /
aiṣṭakaṃ dvādaśahastād ūrdhvam ojaṃ yugmaṃ vā ā
caturviṃśatihastād

ending with *iti*[1]) *kārayet*. The K. A. might have dissolved the metre by inserting particles or phrases, or adopting the language of the source to a *sūtra*-like diction. At least, for a real *sūtra*-style the repetition of *bhāga* in II, 22, s. 11, 12, 14, 15, 17, 18, 20, 21 is hardly acceptable as the superfluous use of *āvaseyuḥ* II 22, s. 11, 23 and of *adhivaseyuḥ* in II 22, s. 13, 16, 19, 22. This leads to the observation of a strict parallelism in structure of the "*sūtras*" II 22, 11—22:

s. 11: *bhāgaṃ* ...	*āvaseyuḥ*	people and buildings	
s. 12: *bhāgaṃ* ...	no verb		buildings
s. 13: *tataḥ paraṃ* ...	*diśam adhivaseyuḥ*	people	
s. 14: *bhāgaṃ* ...	no verb		buildings
s. 15: *bhāgaṃ* ...	no verb		buildings
s. 16: *tataḥ paraṃ* ...	*diśam adhivaseyuḥ*	people	
s. 17: *bhāgaṃ* ...	no verb		buildings
s. 18: *bhāgaṃ* ...	no verb		buildings
s. 19: *tataḥ paraṃ* ...	*diśam adhivaseyuḥ*	people	
s. 20: *bhāgaṃ* ...	no verb		buildings
s. 21: *bhāgaṃ* ...	no verb		buildings
s. 22: *tataḥ paraṃ* ...	*diśam adhivaseyuḥ*	people	
s. 23:	*āvaseyuḥ*	people and buildings	

Also by setting apart a, perhaps, forced impression of a deliberated frame by the use of *āvaseyuḥ* in s. 11 and 23, there is little doubt of the pedantically planned scheme of expression and localizing in s. 12—22.

Nor seem some links to be missing between the K. A. and the Śilpaśāstras; again that does not mean that the former had borrowed something from the latter or vice versa. Such identical expressions proceed naturally from the matter and the style; but they show, on the other hand, that there exists some connection between the two disciplines. Thus the use of *tataḥ param* occurs in the enumeration of the quarters, *padas*, of the town-scheme in S. 11, 9;[2]) chapter II 21 of the K. A. bears the inscription *durgavidhāna* and deals with the construction of the fortress, while II 22, *durganiveśa*, contains the prescription for the planning of buildings and settlement of inhabitants; the same expressions are met in

[1]) *iti* appears after a numerical statement: 21, s. 7, 10, 22, 23, but not so, if the statement forms a compound: 21, s. 6, 21. Therefore, the *iti* does not denote a quotation.

[2]) The following abbreviations have been used: K. = Kāśyapaśilpa, ed. Ānandāśr. XCV; M. = Mayamata, ed. Triv. Skt. Series LXV; Ms. = Mānasāra, ed. and transl. by P. K. Acharya, London 1934, 3 vols.; Ś. = Śilparatna, ed. Triv. Skt. Series LXXV, XCVIII, 2 vols.; S. = Samarāṅganasūtradhāra, ed. Gaekw. Or. Series XXV, XXXII, 2 vols. The K. A., i. e. Kauṭ. Arthaśāstra, is quoted according to Jolly-Schmidt's edition for easier reference of the numbered Sūtras, of course, with regard to the readings of the other editions.

M. 10, 50 and 51, where *durgavidhāna* is told to have been promulgated by the ancient sages *(evaṃ durgavidhānaṃ samyak proktaṃ purātanair munibhiḥ)*. On the other hand, planning of the royal camp is to be entrusted to an expert of the Arthaśāstra in S. 45, 30:

śibirasya niveśaṃ ca tattvavettā parīkṣayet /
arthaśāstraviddhijño vā sthapatir vā prakalpayet //

The same text, the most elaborate from the technical point of view, ascribed to king Bhojadeva who therefore perhaps had been interested in topics of the Arthaśāstra, offers in chapter 18 the explanation of some architectural terms, occuring in K. A.

aṭṭālaka K. A. II 21, s. 14 f.:

S. 18, 45: *vistīrṇam ucchritaṃ yat syād veśma so 'ṭṭa udāhṛtaḥ*
saṃkṣiptam etad evoktaṃ tajjñair aṭṭālakākhyayā.
cf. 53: *nirgatāścocchritāś caiva prākārasyāntarāntarā*
upakāryā[1]) *iti proktāḥ kṣaumāś*[2]) *cāṭṭālakā matāḥ.*

argalā II 21, s. 20:

S. 18, 32b: *kalikā dvārabandhārthā yā syāt tām argalāṃ viduḥ.*[3])

avaskara III 61, 8, s. 7, 24:

S. 18, 44: *mūtrabhūmir amedhyeti varcasko 'vaskaras tathā*
gṛhācca bhittisāmānyaṃ bāhyaṃ parisaro mataḥ.

udyāna I 18, s. 40:

S. 18, 55: *krīḍāgṛhaṃ yad ārāme tad udyānaṃ pracakṣate*

upasthāna I 16, s. 28, 30; 17, s. 19:

S. 18, 21: *gṛhe mahājanasthānaṃ trikuḍyaṃ yat prakalpitam*
upasthānaṃ tad atrāhuḥ syāccopasthānakaṃ laghu.

kakṣyā I 17, s. 17; 18, s. 2:

S. 18, 25b: *sā kakṣetyuditā tajjñair yad avasthānāntaram gṛhe*

kuṭṭima II 23, s. 2:

S. 18, 12b: *sudhāliptatalaṃ harmyaṃ saudhaṃ syāt kuṭṭimaṃ ca tat.*[4])

gopura II 21, s. 38:

S. 18, 52b: *yat prākārāśritaṃ dvāraṃ pure tad gopuraṃ viduḥ.*

[1]) *upakārikā* and *upakāryā* are known in the Dictionaries as a "king's house"; for the meaning "tent, pavilion", see Schmidt, Nachträge p. 116.
[2]) "watch-tower", e. g. Hemac. Abhidh. 981.
[3]) cf. *parigha*.
[4]) cf. Halāy. Abhidh. II 139.

catuḥśālā II 21, s. 39; 23, s. 5; 31, s. 1:

S. 18, 18: *channaiś caturbhiḥ pārśvair yat taccatuśśālam ucyate.*

caitya II 22, s. 26:

S. 18, 57: *devadhiṣṇyaṃ surasthānaṃ caityam arcāgṛhaṃ ca tat.*

toraṇa II 21, s. 31:

S. 18, 36: *pārśvayor ubhayor eṣāṃ phalakadvayam ucchritam*
uparyupari saṃkṣiptam ardhacandradvayākṛti
37: *ānane dve yathā cāsmin śliṣṭair agryair mahādharaiḥ*
tayor upari sandhau ca tārakākṛti maṇḍalam
38: *tat toraṇam iti proktaṃ yacca tena pariṣkṛtam.*

niḥśreṇi II 56, s. 20; III 61, 8, s. 24:

S. 18, 11: *kāṣṭhakair yatra racitaṃ sthūṇayor adhirohaṇam*
sā niḥśreṇir iti proktā sopānair vipulaiḥ padaiḥ.

parigha II 21, s. 33:

S. 18, 33: *sā syād argalāsūcīti yadi dīrghā pramāṇataḥ*
purāṇāṃ sā tu parighaḥ phaliho gajavāraṇam.

puṣkariṇī II 21, s. 39 cf. *vāpī*
praṇālī III 61, 8, s. 24, 26:

S. 18, 41: *bhitter yad vātha dārūṇāṃ taraṅgāgravad ānatam*[1])
marālapālī sā harmyāt praṇālī nirgamo 'mbhasaḥ.

pratolī II 21, s. 15, 21:

S. 18, 25: *pratolīṃ tāṃ vidur lokaḥ suruṅgām*[2]) *iva yāṃ vaset*

vātāyana III 61, 8, s. 17; IV 81, s. 25:

S. 18, 14: *vātāyanaṃ tu bhittīnām avalokanam ucyate*

vāpī II 21, s. 25, 39:

S. 18, 20: *śālānāṃ yat punar madhyaṃ vāpī puṣkariṇī ca sā*

śālā II 21, s. 25:

S. 18, 19b: *gṛham ekaṃ tu yacchannaṃ sarvaṃ śāleti sā smṛtā.*

sabhā I 9, s. 2:

S. 18, 58: *channaṃ bhaved yat tu mahājanasya*
sthānaṃ sabhā sā kathitā ca śālā.

---

1) Ms. *k* reads: *ānanam.*
2) Text: *suraṅgām.*

sopāna II 21, s. 14, 30:

S. 18, 10: *gṛhasyoparibhūmir yā harmyaṃ tat parikīrtitam tasyārohaṇamārgo yaḥ sopānaṃ tat pracakṣate.*

harmya II 21, s. 15 cf. *sopāna.*

As there are only few printed texts available, it is to be hoped that by new editions of Śilpaśāstras more light will be thrown also upon the still vexating history and explanation of the K. A.

I.

Fortresses.

K. A. II 21, s. 1: caturdiśaṃ janapadānte sāmparāyikaṃ daivakṛtaṃ durgaṃ kārayet.

s. 2: antardvīpaṃ sthalaṃ vā nimnāvaruddham audakaṃ prastaraṃ[1]) guhāṃ vā pārvataṃ nirudakastambam iriṇaṃ vā dhānvanaṃ khañjanodakaṃ stambagahanaṃ vā vanadurgam.

M. 10, 36b: girivanajalapaṅkeriṇadaivatamiśrāṇi sapta durgāṇi

37: girimadhyaṃ giripārśvaṃ giriśikharaṃ pārvataṃ durgam ajalaṃ taruvanagahanaṃ vanadurgaṃ tad ubhayaṃ tu miśraṃ syāt.

38: daivaṃ tu sahajadurgaṃ paṅkayutaṃ paṅkadurgaṃ syāt nadyabdhiparivṛtaṃ yajjaladurgaṃ nirvanodam iriṇaṃ syāt.

Ms. 10, 45b: giridurgaṃ vanadurgaṃ salilaṃ[2]) paṅkadurgakam

46: rathadurgaṃ devadurgaṃ miśradurgaṃ tathaiva ca parvatāvṛtaṃ madhye ca parvatasya samīpake

47: parvatāgrapradeśe tu giridurgam iti tridhā. talaparjanyāntarayuktaṃ gaganaṃ ca praveśanam[3])

48: etat tu vanadurgaṃ syājjaladurgam ihocyate samudraiśca nadībhiśca saṃvṛtaṃ jaladurgakam.

49: parvatakandarair yuktaṃ duṣpraveśaṃ ca śatrubhiḥ durgaṃ tu kṛtvā nṛpatis tiṣṭhet tat paṅkadurgakam.

50: vanābhāve jalābhāve sarvaśūnyādidūṣakam coraiś ca saṅkulasthānaṃ nirgrāmaṃ rathadurgakam.

---

[1]) *prāntaraṃ* in Devīpurāṇa, see below p. 480 n. 3.

[2]) Read: °*lapa*°.

[3]) The reading of the text is apparently corrupt, according to Dr. A c h a r y a (Text-ed., Critical Notes p. 67) "*parjanya* may mean *udaka*, *antara* may stand for *gahana* and *gagana* for *kha*". He translates (Trsl.-vol. p. 97): "The Forest-fort should be that which has water (connection) at the bottom, and the entrance at the top (lit. sky)". Perhaps the reading should be: *ajalaparjanyaṃ taruyuktaṃ gahanapraveśam*; cf. M. 10, 37; Ś. 5, 12.

51: brahmarākṣasavetālabhūtapretādibhairavaiḥ
śilāvarṣaṃ pravarṣantyālokya (?) veśanirgame
52: mantratantrādisāmarthyaiḥ kṛtāntaṃ devadurgakam.
anekaparvatopetaṃ nānāvanasamiśrakam
53: tatrāsthitaṃ tu tad durgaṃ miśradurgam iti smṛtam.
Ś. 5, 8b: durgaṃ tu pārvataṃ vanyam audakaṃ cairaṇaṃ[1]) tathā
9a: daivakaṃ dhānvanaṃ[2]) caiva kṛtakaṃ ceti saptadhā.
12: = M. 10, 37 with these variations in b: *nirjalata°* and *tadubhayamiśraṃ*.
13: tad eva sahajalaṃ cejjaladurgaṃ paṅkayuktaṃ vā
nadyabdhyāvṛtakaṃ yajjaladurgaṃ nigaditaṃ pūrvaiḥ.
14: akṣayajalataruvipulairaṇagahanasālam airaṇaṃ proktam.
indraśca vāsudevo guho jayantaś ca vaiśravaṇaḥ
15: aśvinau[3]) śrīmadirāśivau[4]) ca durgā sarasvatī ceti
prākārasthās tvete yasmiṃs tad divyadurgaṃ syāt.
16: dhānvanakṛtakau durgau[5]) vijñeyau svasvanāmasadṛśatarau
ekonaviṃśatividhaṃ durgaṃ prāyeṇa kathitaṃ syāt.
S. 45, 39: durgaṃ tu ṣaḍvidhaṃ proktaṃ rājñāṃ tu vijigīṣatām
abdurgaṃ paṅkadurgaṃ vā vanadurgairiṇe tathā
40: pārvatīyaṃ mahādurgam iti kalpyāni pārthivaiḥ.
sarveṣām eva durgāṇāṃ pārvatīyaṃ praśasyate.

K. A. enumerates four kinds of fortresses: *audaka-* or *nadī-*, *pārvata-*, *dhānvana-*, and *vana-durga*, each again qualified by two species. Among these species terms occur which denote in the Śilpaśāstras independent kinds of fortresses like *iriṇa* and *daiva* which comprises all the categories in K. A. "based on natural surroundings". Thus K. A. has altogether 8 fortresses against 6—7 of the Śilpaśāstras,[6]) only Ś. refers to 19 kinds.

[1]) This form in v. 14 also!
[2]) Text here as in 16 has: *dhāvana-*
[3]) Text: *°nyau* as in M. 10, 50 where the same deities are enumerated.
[4]) Text: *śrīmandira°*; but cf. below ad II 22, s. 24.
[5]) sic!
[6])

K. A.	M.	Ms.	Ś.	S.	Kām. Nītis.	Manu	Śukranīti
I. *audaka (nadī)*	1. *pārvata*	*giri*	*pārvata*	*ab*	*audaka*	*dhanva*	*airiṇa*
1. *antardvīpa*	2. *vana*	*vana*	*vanya*	*paṅka*	*pārvata*	*mahī*	*pārikha*
2. *sthala*	3. *miśra* (=1+2)	*jala*	*audaka*	*vana*	*vārkṣa*	*ab*	*pārigha*
II. *pārvata*	4. *daiva*	*paṅka*	*airaṇa*	*airiṇa*	*airina*	*vārkṣa*	*vana*
1. *prāntara*	5. *paṅka*	*ratha*	*daivaka*	*pārvatīya*	*dhanvana*	*nṛ*	*dhanva*
2. *guhā*	6. *jala*	*deva*	*dhānvana*	*mahā*		*giri*	*jala*
III. *dhānvana*	7. *iriṇa*	*miśra* (=1+2)	*kṛtaka*				*giri*
1. *nirudakastamba*	8.						*sainya*
2. *iriṇa*	9.						*sahāya*
IV. *vanadurga*							
1. *khañjanodaka*							
2. *stambagahana*							

While the Smṛtis do not agree with K. A.,[1]) the Śilpaśāstras have at least 4—5 kinds in common, though they do not agree among themselves. Interesting, however, is the parallelism between K. A. and Devīpurāṇa to which attention has been called by Mr. Binode Bihari D u t t;[2]) there the same 4 *mūladurga* occur with two subspecies of each. This passage which must have had a common source shows the connection between the prose of K. A. and a metrical text suggested above as a possible source.[3])

While the assumption of a borrowing from the K. A. is unlikely on account of the condensed form and the circumstantial explanation in the Purāṇa, some influence on the K. A. is not impossible; but this question is not to be decided from that case alone. There must have existed a free opinion on the kinds of fortresses judged by the comparison of the texts (see note 6 p. 479); Kāmandaki's Nītisāra, pretending to be an abstract of K. A., knows IV, 57 only 5 species: *audaka*, *pārvata*, *vārkṣa*, *airiṇa*, *dhānvana*, thus not only ranging the subspecies *airiṇa* along with the four *mūladurga* — an expression of the Devīpur. v. 53 —, but introducing also a new term, *vārkṣa*, may be for metrical reasons, found also in Manu VII, 70; the Śukranīti IV, 6, 1 ff. (ed. Oppert p. 176) has again terms not to be found in the Śāstras.[4])

The following *sūtras* 3—5 in K. A. seem to be to some extent an abridged and confused insertion; for, the *sthānīya* is mentioned II 19, s. 5, with other names of places, but not the *puṭabhedana* which occurs here; now the resumption in s. 6 by *tasya*, undoubtedly referring to *durga*, makes it nearly evident that there is an insertion, not to say an interpolation. It would not be difficult to find the sources of it: they are again partly in the Śilpaśāstras, partly in other kinds of literature.[5]) For the former cf. M. 10, 25 ff.; Ś. 5, 4 ff.; for the shape cf. M. 10, 13; Ś. 5, 22.

---

[1]) W i n t e r n i t z, Sir Asutosh Memorial Volume Part I, p. 37, 46 (Repr. p. 13, 22).

[2]) Town planning in Ancient India, Calcuta 1925, 76f., n. 3.

[3])

K. A.	Devīp. 72, 53—55
antardvīpaṃ sthalaṃ vā nimnāvaruddham audakam	*antardvīpaṃ sthalañcaiva*
prastaram guhāṃ vā pārvataṃ	*guhāprāntaram eva ca*
nirudakastambam iriṇaṃ vā dhānvanaṃ	*proktaṃ nirudakaṃ stambam iriṇyākhyaṃ tathaiva ca*
khañjanodakaṃ stambagahanaṃ vā vanadurgam	*khāñjanañcaiva vijñeyaṃ stambagahanam aṣṭamam*

prāntara is explained in v. 58: *prottuṅgataṅkavicchinnaṃ saupasāraṃ susaṃskṛtam* (?) and *khāñjana* in v. 61: *khāñjanākhyaṃ punar jñeyaṃ sajalādhārakarddamam.*

[4]) In the Mānasollāsa (Gaekw. Or. Ser. XXVIII) of the 12th cent. A. D. again some new terms of nine kinds of fortresses are to be found II 5, 541 f.: *jala-*, *giri-*, *pāṣāṇa-*, *iṣṭakā-*, *mṛttikā-*, *vana-*, *maru-*, *dāru-* and *nara-durga.*

[5]) That will be shown elsewhere.

parikhā.

s. 6: tasya parikhās tisro daṇḍāntarāḥ kārayet.
s. 7: caturdaśa dvādaśa daśeti daṇḍān vistīrṇāḥ vistārād avagādhāḥ pādonam ardhaṃ vā tribhāgamūlā mūle caturaśrāḥ pāṣāṇopahitāḥ pāṣāṇeṣṭakābaddhapārśvā vā toyāntikīr āgantutoyapūrṇā vā saparivāhāḥ padmagrāhavatīśca.
M. 9, 60: tāradviguṇotsedhaṃ[1]) cādhyārdhaṃ vāṅghrihīnaṃ tat sarveṣāṃ grāmāṇāṃ paritaḥ parikhā bahiś ca vaprāś ca.
S. 10, 17: mahārathyāpramāṇena tadbhūmer bāhyatas tataḥ vyāsakhātāntaraiḥ sārdhaṃ vidheyaṃ parikhātrayam.
18: khātāt[2]) pādojjhitaṃ kāryaṃ satryaṃśenārdhato 'pi vā vyāsataḥ syād aśeṣeṇa mūlatas tadvad eva tat.
21: evaṃ saṃśodhya parikhātritayaṃ parito 'śmabhiḥ vidheyam iṣṭakābhir vā samyag baddhatalaṃ sthiram
22: sirāvāribhir āpūrṇaṃ pūrṇaṃ vāgāmināmbhasā vicitrābjamanohāri sagrāhaṃ sāmbunirgamam.[3])

The other texts (M. 10, 16, 22; Ms. 10, 53; Ś. 5, 20) mention only the necessity of *parikhā* for all the villages and towns. On the other hand, the coincidence of K. A. with S. is remarkable; to the *padma* of the former corresponds *abja* and to *parivāha* in S. *ambunirgama*; *grāha*, the crocodile, occurs in both the texts; this confirms a suggestion made elsewhere[4]) and gets further proof not only by Mhbh. XII 69, 43; M. 29, 162 prescribes for a king's house among the protective contrivances:

āvāhanodvāhanatoyakardamair
jhaṣair jalūkābhir anekasarpakaiḥ /
padmāribhūkaṇṭakamatsyakacchapaiḥ
kulīraśaṅkhaiḥ parikhā[5]) *samanvitā //*

This precautionary measure against an approaching enemy was practised till the 17th cent. A. D. in the moat of Bījāpur, when Tavernier[6]) wrote: "The King's palace is large enough indeed, but badly built, and what causes the approach to it to be difficult is, that in the moat which surrounds it, and which is full of water, there are many crocodiles". And the same is related of Vellore, once one of the strongest fortresses of India, the moats of which were made still more inaccessible by numerous crocodiles.[7])

---

[1]) *tāra* seems to be "the side", cf. Ms. 9, 48 *samatāra* "equal sided".

[2]) Text: *khātot°*.

[3]) That reading suggested in n. § instead of the Text: *sasaṃgrāhāmbunir°*.

[4]) Stein, Meg. u. Kauṭ. 37 f.

[5]) Thus to be read instead of *parighā* of the edition.

[6]) Travels in India, second ed. by Ball-Crooke, London 1925, vol. I. p. 146, where n. 3 refers for other instances to Crooke, Things Indian 111 f.

[7]) Reise der Oesterr. Fregatte Novara um die Erde I, Wien 1861, 347 (Volksausg. Wien 1864, 332).

vapra.

s. 8: caturdaṇḍāvakṛṣṭaṃ parikhāyāḥ ṣaḍdaṇḍocchritam avaruddhaṃ taddviguṇaviṣkambhaṃ khātād vapraṃ kārayet.

s. 9: ūrdhvacayaṃ mañcapṛṣṭhaṃ kumbhakukṣikaṃ vā hastibhir gobhiśca kṣuṇṇaṃ kaṇṭakigulmaviṣavallīpratānavantam. pāṃsuviśeṣeṇa vāstucchidraṃ vā pūrayet.

Ms. 10, 53b: sarveṣām api durgāṇāṃ vapraiś ca parighair[1]) vṛtam
54: praveśanirgamasthāne dvārair api samanvitam
iṣṭakādikṛtaṃ vapraṃ hastadvādaśakocchritam
55: tadardhabhittimūle tu saṃcāraiḥ saha vistṛtam.

S. 10, 19: kuryād vapraṃ svabhūbhāge parikhotkhātayā mṛdā
sotsaṅgaṃ gajapṛṣṭhaṃ vā gotrīyapadatāḍitam[2])
20: khātodvṛttamṛdā vapranirmāṇādhikayā tataḥ
bhūpradeśān purā nimnān āpūrya samatām nayet.

prākāra.

s. 10: vaprasyopari prākāraṃ viṣkambhadviguṇotsedham aiṣṭakaṃ dvādaśahastād ūrdhvam ojaṃ yugmaṃ vā ā caturviṃśatihastād iti kārayet.

s. 11: rathacaryāsañcāraṃ tālamūlam urajakaiḥ kapiśīrṣakaiś cācitāgraṃ pṛthuśilāsahitaṃ vā śailaṃ kārayet.

s. 12: na tveva kāṣṭhamayam.

s. 13: agnir avahito hi tasmin vasati.

M. 10, 44: prākārāś ceṣṭakayā dvādaśahastocchritāhīnāḥ
utsedhārdhaviśālā mūle bhittiḥ sasañcārā.[3])

Ś. 5, 23b: prākāraṃ ceṣṭakayā dvādaśahastocchrayāddhīnam
24: utsedhārdhaviśālaṃ kāryaṃ syāt sarvadurgeṣu
pāṃsucayayuktamārgaṃ mūlā[4]) bhittiḥ sasañcārā.[3])

S. 10, 25: vaprordhvabhāgagaṃ madhyaṃ sthūlopalaśilācitam
kuryāt prākāram uddāmaṃ yad vā pakveṣṭakāmayam.
26: jyāyān karair dvādaśabhir daśabhir madhyamaḥ sthitaḥ
kanīyān aṣṭabhir hastair vistāraḥ syāt tridhetyasau.
27: ucchrāyaḥ saptadaśabhiḥ karair jyāyān praśasyate
madhyamaḥ pañcadaśabhis trayodaśabhir antimaḥ.
28: ūrdhvaṃ na saptadaśakān na trayodaśakād adhaḥ
prākārocchrayam icchanti nāpi yugmakaronmitam.
29: haste haste 'ṅguladvandvam āyataḥ samyag ucchrayāt
yasya vā dvādaśakarā mūle bhavati vistṛtiḥ.

---

[1]) sic! *parikhābhir* seems to be intended, though Rām. VI 42, 16 uses the masculine gender, curiously defended by the commentary as *ārṣa*.

[2]) From *gotrā* „herd of cattle"?

[3]) Cf. sub *vapra*, Ms. 10, 55.

[4]) read: *mūle*.

30: caturhastocchritis tasya śiraḥ syād daśavistṛtam
hastoccaṃ kapiśīrṣaṃ syād dvihastā kāṇḍavāriṇī.
34: carikāṃ saṃcaradvārām sukhārohāṃ savedikām
sasopānāṃ saniryūhāṃ kuryāt sakapiśīrṣakām.

The texts and the respective descriptions in the literature are not always strict in distinguishing the *vapra* and *prākāra;* thus Ms. 10, 55 mentions *saṃcāra* on the base of a wall on the rampart (*vapra*), while M. Ś. S. prescribe a *bhitti* on the base of the *prākāra*. For the interpretation of the corresponding passage in K. A. the texts put forward, as it seems, the decision that the *prākāra* was built by bricks, but the lower part of it had to be a *bhitti* provided with thoroughfares. Noteworthy is the coincidence in the measurements, in the use of animals for stamping the *vapra*, and in the expressly stated use of bricks; the use of stone, stressed in a somewhat poetical form in s. 12 f., is mentioned in all the Śilpaśāstras. Closer still is the resemblance between K. A. and S. which text is more circumstantial. As in K. A. there is a *carikā*, S. seems to point to an explanation of *sañcāra* as a thoroughfare (*saṃcaradvāra* 10, 34), further in both sources there are *kapiśīrṣakas*[1]) on the *prākāra* as in Avimāraka (p. 46, 7; 12).

aṭṭālaka.

s. 14: viṣkambhacaturaśram aṭṭālakam utsedhasamāvakṣepasopānaṃ kārayet triṃśaddaṇḍāntaraṃ ca.
M. 10, 45b: paritaḥ parikhopetaṃ pāṃsucaye saṃhatāṭṭālam.[2])
Ś. 5, 26: tad eva śaṅkupaṅkādyaiḥ prākārāṭṭālagopuraiḥ
śataghnyādyaiśca paritaḥ paristīrṇocchritāṭṭakā
... rājadhānī
S. 10, 31: kāryāḥ karṇāśritair dvārakarṇāntarasthaiś ca saṃyutāḥ
prākāre 'ṭṭālakās tasmin dikṣu dikṣu caturdiśam.
32: dvibhaumāṃś carikordhvaṃ ca prākārocchrāyavistṛtīn
tadardhaṃ nirgamān kuryāt sasālāṭṭālakān atha.
33: śataṃ śataṃ syāddhastānāṃ mithaś cāṭṭālakāntaram
itthaṃ puram agamyaṃ syāt pattyaśvarathadantinām.

pratolī, dvāra, channapatha.

s. 15: dvayor aṭṭālakayor madhye saharmyadvitalāṃ dvyardhāyāmāṃ pratolīṃ kārayet.

---

[1]) For another sense of *kapiśīrṣaka* cf. JAOS 48, 256 s. v. *dvāra*, explained as "bolt-handle"; for *niryūha* in S. 10, 34 cf. 18, 17: *niryūho harmyadeśād yaḥ kāṣṭhānāṃ upanirgamaḥ*.

[2]) The reading °*caye yuktam* reminds: °*cayayuktamārgam* in S. 5, 24 (see sub *prākāra*), which occurs also S. 5, 21.

s. 20: bahir jānubhañjanīṃ tri ṃlaprakārakūṭāva[1])pātakaṇṭakapratisarāhipṛṣṭhatālapatraśṛṅgāṭakaśvadaṃṣṭrārgalopaskandanapādukāmbarīṣodapānakaiḥ channapathaṃ kārayet.
s. 21: prākāram ubhayato maṇḍalakam adhyardhadaṇḍaṃ kṛtvā pratolīṣaṭṭulāntaraṃ dvāraṃ niveśayet.
s. 25: āditalasya pañca bhāgāḥ śālā vāpī sīmāgṛhaṃ ca.
M. 10, 40: bahir udakaṃ rahitavanaṃ channapathaṃ duṣpraveśaṃ ca gopuramaṇḍapayuktaṃ sopānachannam achannam.
Ś. 5, 18 = M. 10, 40 with slight variations: *°udakarahitavana°* and *sopānam*.
S. 10, 38: kuryāt pratolīḥ sarveṣu mahādvāreṣvatho dṛḍhāḥ dṛḍhārgalāś cendrakīlāḥ kapāṭaparighānvitāḥ.
40: caturaśrām iti nyasya pratolīṃ vadanāyatām vyāsatas tryaṃśavinyastamārgāṃ mūṣādvayānvitām.
41: antarbhittau caturdvāraṃ mahādvāreṇa sammitam vikalpakoṣṭhakānteṣu dārubhis tad vibhūṣayet.
42: dvāre cobhayataḥ śāle dve dve dvāre ca mūṣayoḥ te kārye sammukhe vyāsād dvikare dviguṇocchrite.
45: talaṃ tato mahādvārasyordhve baddhvā tṛtīyakam rodhanadvārayugharmyasaṃyuktaṃ saparikramam.
46: sannyastastambhavedyanyad ūrdhvaṃ tasyopakalpayet vyālajālaśataghnyastraśastrayantrādibhir yutam.
47: vṛddhiśobhābhiguptyarthaṃ purasya pravikalpayet bṛhaddvārāṇi paritas tritalābhiḥ pratolībhiḥ.

Although the Śilpaśāstras know quite a number of the terms used in K. A. for the fortifications, only S. shows a coherent description, the other sources, M. and Ś. — K. and Ms. have nothing to say — content themselves with few verses. The *aṭṭālaka* occurs in M., Ś. and S., the latter prescribes a distance of 100 *hasta*, K. A. however of 30 *daṇḍa* between two watch-towers; that is a difference, as 100 *hasta* are about 150 feet or 45 m and 30 *daṇḍa* about 180 feet or 54 m.[2]) The following constructions of the fortress in K. A. cannot be compared accurately with those in S. The *pratolī* in K. A. has a *harmya* and consists of two stories, in s. 21 the reading *tala* or *tulā* is uncertain, but hardly six stories are meant; but here, as in S. 10, 38, the *pratolī* is brought into connection with the *dvāra*; S. seems to postulate three *talas* for the *pratolī* (see 10, 45, 47). An important part of it is the door or the doors, as in K. A. s. 19 at least one *niṣkuradvāra* is mentioned, cf. *rodhanadvāra* in S. 10, 45. S. prescribes 4 doors and a big

---

[1]) Slight variations: *°janī° °prakarakūpakūṭā°*.

[2]) The computation is subject to some slight alterations, as the *hasta* in S. 9, 30 f. for village- and town-measurements has 24 *aṅgula*, so-called *śaya*, each consisting of 6 *yava*, against the 8 *yava-aṅgula* of K. A. II 38, 6.

gate; whether the way on the three sides of the *pratolī* corresponds to the *pradhāvitikā* in s. 19 is not clear. The *cāryā* in K. A. s. 18 are not mentioned in S., though the streets and ways of the fortress are treated (cf. below).

The *indrakośa* of K. A. s. 16 finds, as it seems, no corresponding construction in the Śilpaśāstras; in the drama Avimāraka (ed. Gaṇapati Śastri p. 47, 5) the *indrapatha* is mentioned along with *aṭṭāla* and *pratolī* the first being probably the *devapatha* of K. A. s. 17. The *channapatha* in s. 20 is known to M. and Ś. and may be connected with the *parikrama* in S. 10, 45, at least the weapons, mentioned in 10, 46, with those in s. 20. The big gate of s. 21 is four-sided and measures 15—18 *hasta* (s. 22 f.), while the preceding measures of 5—8 *daṇḍa* are not clear. As the *prākāra* is only 12—24 *hasta* high, that is 3—6 *daṇḍa*, it is unlikely that the gate should be 5—8 *daṇḍa*; that difficulty seems to have been felt if something could be inferred from the sentence *dvidaṇḍaṃ vā* in Gaṇapati's edition; and as the *pratolī* is said to have two stories in s. 15, the six stories[1]) in s. 21 are a crux more. The two measures seem to indicate height and width of the gate within the *pratolī;* in support of that suggestion the verses S. 10, 35—37 can be quoted:

10, 35: *rājamārgamahārathyāsaṃśritāni caturdiśam*
trīṇi trīṇi vidheyāni pure dvārāṇi tadvidā.
36: *rājamārgamahādvāracatuṣkaṃ vistarān nava*
aṣṭau sapta karān orvyā dviguṇaṃ trikarojjhitam.[2])
37: *mahārathyāśrayaṃ dvāraṃ tat ṣaṭpañcacatuṣkaram*
ucchrayāt sārdhasārdhaikahastonaṃ vistareṇa tat.

The gates on the king's roads are 7—9 *kara* in width and two to three-times as much in height, i. e. 14, 16, 18 or 21, 24, 27 *kara;* the gates on the two big roads (see 10, 9: *mahārathyādvayaṃ kāryam*) are 4—6 *kara* high and by ½—1½ *hasta*[3]) less wide. Comparing the gates on the king's road with those within the *pratolī* the relation between height and width is 2 or 3 : 1; applying that ratio to K. A. the double, resp. triple amount of 15, 16, 17, 18 *hasta* would be 30, 32, 34, 36 *hasta*, i. e. 7·5, 8, 8·5, 9 *daṇḍa*, resp. 45, 48, 51, 54 *hasta*, i. e. 11¼, 12, 12¾, 13½ *daṇḍa*; and even assuming the relation indicated by s. 22: *ṣaḍbhāgam āyāmād adhikam aṣṭabhāgaṃ vā* it is evident that 15 *hasta* multiplied only by six would come to 90 *hasta*, i. e. 22·5 *daṇḍa*. It is a mere suggestion that the text here is faulty as it has been pointed out already in Meyer's translation (p. 69, n. 6); for that suggestion speak the six

---

1) Perhaps the reading may be: *pratoliṣu talāntaraṃ.*

2) Read: *urvyā?* and *°karocchritam*. For the connection between *mahādvāra* and *pratolī* see S. 10, 38 (above p. 484) and P. W. s. v. *pratolī*.

3) *kara* and *hasta* are synonymous, see S. 9, 5.

tala, the measures, not reconcilable with those in s. 31 and 35, and the reading after s. 22. The whole prescriptions refer probably not to the gate, though it looks like that, but to the *pratolī*; therefore in s. 23 and 25 appears *tala*. The difficulty occurs only with regard to the gender of *caturaśram* and *bhāgam* which would be feminine, ending in *-ām*, when pertaining to *pratolī*, called four-sided also in S. 10, 40. Taking now one *tala's* height[1]) as 15 *hasta*, two *tala* amount to 30 *hasta* or 7·5 *daṇḍa*, including perhaps the *harmya* of s. 15, whereby, in that case, however, the two *tala* cannot be of the same height, as the lower (*āditala*) is mentioned separately. In s. 24 the *stambha* is mentioned, the use of which is not clear; a *stambha* above the third story of the *pratolī* occurs in S. 10, 46, but that in K. A. is said to be entered into the ground; the nearest explanation would be that it is the pillar of the gate within the *pratolī*; the reading is uncertain, *parikṣepa* means the circumference, though it does not occur in the Śilpaśāstra, while *cūlikā* is found there;[2]) as in s. 31 the *toraṇa* is mentioned, its *cūlikā* may be meant thereby.[3]) The ratio of the diameter to the height is sometimes $^1/_6$ of the height of a pillar (Dictionary p. 644), but not so with regard to the circumference. *pratimañca* in s. 26 may correspond to the *vedi* in S. 10, 46; for that sense of *vedikā* see JAOS 48, 273. The buildings, *śālā, harmya, sīmāgṛha*, are not exactly to be found in the Śilpaśāstras, though one may compare the two *śālā* of S. 10, 42 (above), resp. M. 10, 41 = Ś. 5, 19:

dvikavāṭacatuṣkuṭikadvyargalakaṃ karamānadvikīlam
sasthūṇamadhyamāla[*ya?*]*ṃ iṇṭ*[*h*]*akasahitaṃ sudṛḍhasopānam*

in Ś. with the v. l. in M: *catuṣparigha*[*dvy*]*argalahastonnatendrakīlayutam* and in the second half of the verse: *madhyamālayamiṇṭha° sagūḍhasopānam*. Undoubtedly, however, there occur terms: *sthūṇa, kavāṭa, parigha, indrakīla, gūḍhasopāna*, which show some resemblance to those in s. 27, 32, 33, 34, 30. The *gopura* of s. 38 finds its *pendant* in M. 10, 40 and Ś. 5, 18, the special description of which is found in the Śilpaśāstras (K. 45; M. 24; Ms. 33; Ś. 41; S. 18, 52; see above p. 476 and Dictionary p. 174 ff.). *Aṇidvāra* in s. 35, occuring also III 61, 8, s. 16, is hardly anything else than the *pakṣadvāra* of S. 18, 52, defined as

pakṣadvāraṃ tad atrāhur yanmahādvārato 'param

cf. 39, 42; *upadvāra* in M. 10, 68; to it perhaps may be referred the verses 48—50 in S. 10:

---

1) For *talotsedha* cf. Rām. VI 26, 5, where the correct reading has to be *bahutalasamutsedha* (instead of *°tāla°*).

2) P. K. Acharya, Dictionary of Hindu Architecture p. 197.

3) Cf. Coomaraswamy, Geschichte d. ind. u. indones. Kunst, fig. 250, and p. 126 for the Dabhoi-gate (11th cent.).

48: *pratolyā dakṣiṇād bhāgād ucchrito vāmato gataḥ*
yāvad dvitīyaṃ tatpārśvam ekaḥ kāryo bahiḥ sthitaḥ
49: *dvitīyo vāmabhāgāt tu nirgatyāsyaiva veṣṭakaḥ*
kāryaḥ syād ā tadutthānāt prākāras tasya bāhyataḥ
50: *etayor antarālaṃ ca rājamārgeṇa sammitam*
kartavyaṃ syād ihaiva tu vaktradvārakam uttamam

though the masculine gender seems to respect *veṣṭaka* the meaning of which is unknown, literally it would mean some surrounding; but in v. 50 the *vaktradvāraka*, mouth-like gate, and in v. 51 the *pakṣadvārāṇi* are mentioned. Finally, there would be some resemblance between the "canals" (*kulyā*) in s. 39 and v. 51 f. of S.:

51: *dṛṣṭvā dṛṣṭvopabhogārthān saridgirijalāśayān*
pakṣadvārāṇi kurvita svecchayā tatra tatra ca
52: *jalabhramān pure kuryācchilādārutirohitān*
dvikarān karamātrān vā sāmbhaso 'smin pradakṣiṇān.

Whereas the former apparently are only canal-like ways for an easy transportion of weapons, the latter are really water-supplying canals, 36″ or 18″ (90 or 45 cm) broad.[1])

Taking into account the few texts of Śilpaśāstras, the comparison of K. A. II 21 shows at least that the material of that chapter was not unknown and was treated in mediaeval and modern Indian texts, while in the literature of ancient India nothing of that kind has been discovered till now. The same impression is being evoked by the comparison of K. A. II 22 with the corresponding parties of the Śilpaśāstras.

---

1) The drains in Mohenjo-Daro show the age of the art of canalisation on the Indian soil.

L'INSCRIPTION «HITTITE» HIÉROGLYPHIQUE D'ADJIGÖL (TOPADA).

Par

Bedřich Hrozný.[1])

Article lu par M. Dussaud devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres à Paris, le 13 septembre 1935.

Parmi les plus étendues et les plus importantes inscriptions « hittites »-hiéroglyphiques, est l'inscription de Topada, ou plutôt d'Adjigöl (pour ce nom, voir plus bas), gravée sur un grand rocher. Cette inscription a été éditée en autographie par H. Th. Bossert, dans Orientalistische Literaturzeitung 37 (1934), 145 et suiv., d'après une photographie et un estampage conservés au département des antiquités de l'Asie Antérieure des Musées de Berlin. Une photographie de la même inscription a été publiée par Henri del Medico, dans la Revue hittite et asianique, fasc. 15, 247 et suiv., pl. 16—18. J'ai déjà, pour ma part, traité la première colonne de l'inscription d'Adjigöl, dans Archiv Orientální VI (1934), 399 et suiv. Quant au reste du texte, il n'a été, jusqu'à présent, ni transcrit ni traduit.

Un des buts de mon voyage archéologique de 1934 en Asie Mineure (cf. Archiv Orientální VII 208 et suiv.) était de me rendre à Topada-Adjigöl et à Suvasa, pour collationner ou copier les inscriptions « hittites »-hiéroglyphiques qui se trouvent sur des rochers, non loin de ces localités. Accompagné par Bay Salahattin Kandemir, du Ministère de l'Instruction Publique d'Ankara, le 28 Octobre 1934, j'ai parcouru la distance de 23 km environ, qui sépare Nevšehir d'Adjigöl. Appelé auparavant Topada, Adjigöl, village de 1800 habitants, situé au sud-ouest de Nevšehir et actuellement siège d'une nahiyeh (district), a reçu en 1926 du gouvernement turc son nouveau nom d'Adjigöl (Acı Göl) « Lac Amer », du nom du lac d'Adjigöl qui se trouve à proximité.[2]) Nous nous sommes logés, à Adjigöl, dans la maison du muchtâr (maire) Mehmed (voir pl. LVIII). Nous n'avons eu qu'à nous louer de l'hospitalité de ce muchtâr turc. Pendant cinq jours, jusqu'au 1er Novembre inclus, nous nous sommes rendus chaque matin en

[1]) Avec dix planches. — Qu'il me soit permis de remercier cordialement Mme M. Vokoun-David (Prague) et M. le prof. Holger Pedersen (Copenhague) qui ont bien voulu lire les épreuves de cet article, ainsi que celles de l'article suivant.

[2]) D'après ce lac également, une montagne voisine est nommée Göl Dagh « Montagne du lac »; voir, pl. LVIII, la photographie de cette montagne.

voiture à l'emplacement de notre inscription, à 6 ou 7 km environ au sud d'Adjigöl (voir pl. LIX). Durant ces cinq jours, j'ai donc pu collationner le texte de cette inscription, que je transcris et traduis pour la première fois dans les pages suivantes. Il est à peine besoin de l'ajouter, cette traduction, ainsi que son résumé, présenté p. 511 et suiv., ne sont à mes yeux qu'un tout premier essai, tenté en vue de surmonter les difficultés considérables contenues dans ce texte.

L'inscription se trouve sur un rocher, déjà si naturellement droit et poli qu'il était facile d'y graver une inscription. Elle se compose d'une inscription principale consistant en huit longues colonnes horizontales — que nous désignerons comme inscription A — et d'une inscription courte — inscription B — comprenant une seule ligne, placée à droite de l'inscription A (voir pl. LX). Voici les dimensions actuelles du rocher et de l'inscription A: le rocher (sans l'inscription B) mesure maintenant environ 3m,80 de haut et 3m,90 de large; l'inscription A est maintenant haute de 2m,83 à peu près; sa largeur, de face, est de 2m,95 environ; la largeur de sa partie côté gauche est d'environ 1m,36.

Inscription A:

Col. I.[1]) [2]) [2]) [3]) [2]) [2])

[2]) *Va₁*[2])[4])-*lu*[3])-*dada+me*[(r)]-*ma-s*[5])[6]) [2]) [2]) *Tu-va₁*[4])-*tà-s(a)₄*[7])[8])

Le grand-roi *Valu-Dadamêmas*,[6]) grand-roi, l'oint(?), second fils de *Tuvatas*,[8])

[1]) Pour la première colonne de l'inscription, cf. mon article, dans Archiv Orientální VI, 399 et suiv., écrit avant ma collation de cette inscription, à Adjigöl.

[2]) La partie supérieure de ce signe n'est plus visible maintenant, sur le rocher.

[3]) Le signe (inscription B), , (Col. III; cf. p. 493, n. 3), , = *lu*, figure peut-être une ruche. Comme nous l'apprend surtout le Code hittite (§§ 91 et 92 de mon édition), l'apiculture était très répandue parmi les peuples hittites. Pour le signe en question, cf. encore l'inscription de Suvasa, ci-dessous, p. 519.

[4]) Pour cette lecture du signe , voir Archiv Orientální, l. c. 401. Notons à cette occasion que dans le difficile passage de Carch. I, A 11 c, III (= IHH 173), , le signe du mot , lu par moi, dans IHH 103 et 173, *Ḫe*(?)-*e*[(r)]-*l(à)*(?)-*tá-va-na-s₁* «héthéen(?)», et par Meriggi, Bauinschriften 10 et 54, *Ḫat-(ra-)r-Û-tá-wa-na-ś*, est probablement à considérer comme un idéogramme, de sorte que ce passage serait à lire et à traduire

-*E*[(r)]-*là*(?)-*tá-va-na-s₁-ḫá*(? *u*?) [dieu]*Santa*(?)-*s*, «le dieu *Santas*(?) du pays *Élata*(?)»

[hieroglyphes]

[hieroglyphes] *2-li-s* Va_1*-lu-dada*(r)*+me-ma-s(a)*$_4$ [signe][1]) [signe]*-i-tà*[2]) *é(?)-n(à)*
grand-roi, l'oint(?), petit-fils(?)[1]) de *Valu-Dadâmemas*, avec force(?)[2]) a

---

c'est-à-dire du «Pays Haut», babyl. *Mâtum Elitum*, situé en Commagène et Mélitène, et traité par moi dans Archiv Orientální VII 157 et 181, n. 2; en cet endroit, j'ai déjà démontré que le mot «hittite»-hiéroglyphique *E-*[signe] (*la*$_2$(r) ou *li*(r)?)-[signe]*-va-na-s* représente également ce nom géographique. En se référant au nom babylonien *Mâtum Elitum*, on pourrait se demander si non seulement le signe [signe], mais aussi le signe [signe], n'auraient pas ici une lecture *li* (cf. IHH 305, n. 6). Notre interprétation du mot en question convient très bien dans le passage de IHH 173: le dieu *Santas*(?) du «Pays Haut» est ici nommé à côté des dieux du fleuve *Sagur*, aujourd'hui Sâdjûr, dont les sources se trouvent dans la partie sud de la Commagène, et qui s'unit à l'Euphrate au sud de Carchemish-Djerablus. Le signe [signe] serait donc ici un idéogramme exprimant l'idée de «haut» (babyl. *elû*). Le mot [signe] [signe]*-á(ā)-s-tu*(r)*-li-ā-ja* de IHH 286, II et n. 4), désignerait-il donc une espèce de «bâtiments hauts», «palais», etc.? Notre lecture du mot [signe]*-E*(r)*-là*(? *li*?)*-tá-va-na-s*$_1$ confirme à nouveau la justesse de notre supposition, que l'«épine» n'exprime souvent qu'une longueur de la voyelle du signe auquel elle est jointe.

5) Pour la lecture de ce nom divin, voir Bossert, dans Arch. f. Orientforsch. VIII, 297 et suiv.

6) Pour la lecture de ce nom propre, voir Archiv Orientální, l. c. 401, et mon livre Inscriptions hittites hiéroglyphiques (= IHH) 294, n. 15.

7) Pour cette lecture du signe [signe], voir Bossert, l. c. 303, et Archiv Orientální, l. c. 400, n. 5.

8) Pour ce nom propre, voir déjà Archiv Orientální, l. c. 401 et suiv., IHH 294, n. 15, et cf. aussi le nom *Tu-va-tà(-)* [signe] (?)*-tà*(?), dans Cornell Expedition to Asia Minor, pl. XXII. Cf. peut-être encore les noms hittites-cunéiformes tels que *mDu-va-at-AMÊL*, KUB XX 8, VI, 8, *mDu-va-at-ta-zi(ZI?)-...*, KUB XVIII 63, IV 6, *mDu-va-at-ta-an-na-ni* (dat.), KUB XXVI 43, face 7, etc. La lecture *Tu-ḫat-da-l*[1], proposée pour ce nom par Meriggi, Bauinschriften 161, est à notre avis impossible.

1) Le signe [signe] serait-il ici une variante du signe [signe] «berceau; petit-fils», traité par moi dans IHH 53? Pour une lecture phonétique de ce signe, voir ci-dessous, p. 493, n. 1.

2) Le mot [signe] *-i-tà* est peut-être à lire *muva-i-tà* (voir IHH 33, n. 1, et p. 52 et suiv.), et à considérer comme abl.-instr. sg. d'un nom. sg. **muvais* «force»; cf. le nom propre *Muvais*, *Muvajas*, IHH 52 et 63. Cf. aussi ci-dessous, p. 508, n. 5.

(?)[1]) (?)[2]) (?)[3])

(?)[1])-*s(à)-tá*[4]) *va-mu Pa*$^{(r)}$*-mé-tá*[5]) *9* (?)[2]) -*tà-s* (?)[3])-*í*

dit(?): «Moi, dans la ville de *Parmeta*,[5]) (comme) neuvième(?)[2]) roi, je

---

[1]) Ainsi faut-il probablement lire, d'après ma collation sur l'original et d'après les photographies (voir pl. LXII et LXIV). Pour un poisson, signe hiéroglyphique, voir aussi l'inscription de Suvasa.

[2]) Ainsi faut-il peut-être lire et traduire, d'après ma collation sur l'original et d'après les photographies (voir pl. LXII et LXIV). Les quatre lignes verticales données en cet endroit par Bossert dans son édition, semblent en effet interrompues à mi-hauteur. Si cette lecture est correcte, nous aurions affaire ici à une dynastie de neuf rois. Nous nous gardons cependant de trop insister sur ce passage, qui n'est pas tout à fait certain.

[3]) Ainsi faut-il peut-être lire et traduire ici, d'après ma collation et d'après les photographies (voir pl. LXII et LXIV). Cf. le signe (?) pour le «trône», qui semble se trouver dans l'inscription Messerschmidt, Corpus VI, I (voir IHH 302).

[4]) Le signe de notre inscription, employé entre autres dans la 3[e] pers. sg. prét. en *-ta* (comme par ex. dans la forme *ar-ḫá* , Col. VI), doit, sans aucun doute, être lu *ta*; voir déjà mon article dans Archiv Orientální VI 400, n. 8. Ibid., j'ai émis l'opinion que ce signe ne serait qu'une variante cursive du signe , *tá*, dont une forme cursive plus soignée se trouve dans notre inscription B. Mais il ne me semble pas impossible que nous n'ayons affaire, dans le signe , à une variante du signe , figurant une «main qui prend»; ce signe a, selon moi, la valeur ta_2 (voir IHH 114), acceptée maintenant aussi par Meriggi (Die längsten Bauinschriften in «hethitischen» Hieroglyphen 6). Voir les deux variantes de ce signe, l'une à côté de l'autre (comme il arrive assez souvent dans l'écriture «hittite»-hiéroglyphique), dans la forme déjà citée ci-dessus, *ar-ḫá* de la Col. VI; cf. aussi l'aspect de ce signe, dans la forme *a-i-a-* , de la même colonne. Quoi qu'il en soit, la valeur phonétique *ta* du signe en question peut être considérée comme assurée. Par ailleurs, le fait que le signe ressemble beaucoup au signe , na_1, *pá*, figurant une «main qui donne» explique que notre signe semble remplacer le signe , na_1, dans -*pa-va-tà* de la Col. III, que je n'oserais pas lire *tá*(?)-*pa-va-tá* (voir p. 498, n. 1). De même, dans le nom *Pa*$^{(r)}$*-me-* de la capitale de l'empire de *Valu-Dadamemas*, ne devrions-nous pas donner la valeur na_1 au signe , de préférence à la valeur *tá*, en nous référant aux noms de villes *Parmanna*, *Parminijas* et *Parminassas* des inscriptions hittites-cunéiformes? Cf. n. 5.

[5]) La ville de *Pa*$^{(r)}$*-mé-tá* (ou *Pa*$^{(r)}$*-mé-na*$_1$? Cf. n. 4) est la capitale de la dynastie du grand-roi *Valu-Dadamemas*. Son nom rappelle celui de la ville ^{alu}*Pàr-mi-ni-ia-aš*, de l'inscription du roi Telipinus, située probablement au sud de l'Halys; voir déjà Hrozný, dans Archiv Orientální VI 402 et suiv. La même ville est sans doute nommée encore sous la forme ^{alu}*Pàr-ma-an-na*, dans l'inscription de Mursilis, KUB XIV 13, I 12—13 (cf. Kleinas. Forschungen I 242), où est mentionné le dieu de cette

(?)

...[1]) ...[2]) ..

(?)

e_4(?[3])-lá-i-há(?)[4])[5])[1]) ... [2]) ..

suis monté(?)[5]) sur le trône(?),[6]) grand(?)[1])-roi ....[2]) ..

Col. II. ...[7]) ...[8]) [9]) (?)[1])

...[7])-s(a)-...[8]) va-mu[9])-i[10])5(?)[1]) -tà-i ap(?)[11])-pá-na- -sa_4-n_1(?)[12])

...[je(?) suis de]ve[nu?]. Et moi-même,[10]) pour 5(?)[1]) rois

---

ville, *Ulilijassis*. Peut-être doit-on mettre à part le nom de la ville de ^{alu}*Pàr-mi-na-aš-ša-aš*, dans KUB XXVI 43, face 21, et son duplicata, l. c. 50, face 12; cette ville était située près des villes de *Harziuna* et *Lusna*, elles-mêmes d'ailleurs à chercher également au sud de l'Halys. Pour la ville de *Permetaia* ou *Permetania* en Galatie, voir IHH 294, n. 15. Nous ne savons si nous devons reconnaître les ruines de la ville de *Parmeta* (ou *Parmena*?)-*Parmanna*, dans la colline de Kara Höjük, à environ vingt minutes de marche de notre inscription (voir pl. LIX). Kara Höjük, que j'ai visitée dans l'après-midi du 1er Novembre 1934, est une colline entièrement recouverte de pierres, haute de 15 à 25m; en bas, se trouve une source et un petit marécage. Pendant une rapide promenade sur la surface de la colline, je n'ai remarqué aucun vestige de l'antiquité hittite. — Inutile de dire qu'il est impossible de lire *Ba-r-i-ta* le nom de notre ville, et de l'identifier au nom de la ville hittite de *Parentas* (v. Hrozný, Heth. Keilschrifttexte aus Boghazköi 16, III 7), comme l'a proposé Meriggi dans Archiv f. Orientforschung 10 (1935), 120, n. 13. [La lecture *Pa+ra-wi-tà*, proposée pour ce nom géographique par Gelb, Hittite Hieroglyphs II 35, me semble également impossible; pas davantage ne peut être acceptée l'hypothèse de Gelb, selon lequel ce nom serait à identifier avec Bareta, de Ramsay, Histor. Geography of Asia Minor 216].

[1]) Ainsi faut-il peut-être lire et traduire ici, d'après ma collation et d'après les photographies (voir pl. LXII et LXIV).

[2]) Voici ce que j'ai pu distinguer à peu près ici . Il ne semble pas qu'il manque beaucoup, à la fin de cette colonne.

[3]) Pour cette lecture, voir Archiv Orientální, l. c. 400, n. 11.

[4]) Ou *u* ?

[5]) Pour une racine «hittite»-hiéroglyphique (originairement sémitique?) **ela-*, **ila-* «(être) haut», voir IHH 97, 302, n. 6, 303, n. 6, 308, n. 2, Archiv Orientální VII, 145, n. 4, 153, n. 3, et 181, n. 2. Dans notre passage, **elai*(?)- ne peut signifier — semble-t-il — que «monter».

[6]) Voir p. 491, n. 3.

[7]) Il ne semble pas qu'il manque beaucoup, au commencement de cette colonne.

[8]) Quelques traces du signe sont ici très incertaines.

[9]) Sous le signe, , *mu*, aucun signe ne semble se trouver.

[10]) Le signe *-i* semble être une variante de la particule emphatique *-e*, *-é*, *-e-i*; voir IHH 94, 129, n. 6, Messerschmidt, Corpus VIII, B IV ([16] *i-a-n-í*), et cf. ci-dessous, p. 497, n. 6.

[11]) Pour la lecture *ap* du signe , voir Archiv Orientální VII, 141, n. 9, 154, n. 4 et 186, n. 3.

[12]) Le mot -sa_4-n_1(?) ne pourrait-il être lu ici *tasan*? Cf. Archiv Orientální VII 146, n. 7 et 147, n. 1.



La maison du muchtâr, notre résidence à Adjigöl-Topada.



La montagne Göl Dagh, près d'Adjigöl-Topada.



Notre arrivée près de l'inscription d'Adjigöl-Topada.



La colline de Kara Höjük, près de l'inscription d'Adjigöl-Topada.



Environs de l'inscription « hittite »-hiéroglyphique d'Adjigöl-Topada. La place de l'inscription est marquée par une échelle.



Inscriptions « hittites »-hiéroglyphiques A et B d'Adjigöl-Topada.



A droite en bas, une entrée dans la caverne d'Adjigöl-Topada.



La grande pierre placée au-dessus de la deuxième entrée de la caverne d'Adjigöl-Topada.



Inscription « hittite »-hiéroglyphique A d'Adjigöl-Topada.

[1]) [2]) [3]) [4])

va$^{(r)}{}_2$[1])-*pa-s(a)*$_3$(?)[2])[5]) (-)*va-lu*[3]) -*ā-ā*- -*sa*$_2$-*ḫá*(?)[6])[4]) -*ru-pá-sa-ḫá* (?)[6])[7])
un vestibule(? une chapelle ?)[8]), pourvu(?)[9]) d'une place sacrée (d'un autel)[5]) j'ai bâti(?),[4]) avec la double hache j'ai construit(?)[7]).

---

[1]) Une lecture *va*$_3$ pour le signe (voir aussi p. 490, n. 1) semble ressortir de la fin de la Col. III de notre inscription (voir ci-dessous, p. 499), où -*tà*, ouvrant une nouvelle proposition est sans doute à lire *va*$_3$-*tà* (avec la particule connue *va*-, qui, en règle générale, inaugure les propositions « hittites »-hiéroglyphiques); cette lecture semble ressortir également de la graphie *e*- (Col. VI de notre inscription) pour la particule fréquente *e-va* (pour ce deuxième passage, voir déjà Meriggi, Bauinschriften 4). Mais le fait le plus important à l'appui de cette lecture, est que le verbe -*ku-a* de la Col. VII (voir ci-dessous, p. 508) est écrit aussi -*ku* dans la même colonne! Le signe alterne donc ici avec le signe , *va*.

[2]) Le signe semble avoir la valeur *sa*$_3$; voir ci-dessous, p. 499, n. 18.

[3]) Je mets ici la forme de ce signe qui se trouve dans la Col. III; mais les points à l'intérieur ne sont pas tout à fait certains. Pour *valu* (acc. sg. dépourvu de la terminaison -*n*? Cf. aussi le nom *Astavalus*, dans Archiv Orientální VII 6), peut-être « pourvu de » (mais ayant un autre sens dans le nom *Valu-Dadamemas*?), cf. IHH 71 (-*va-lá*), 141, n. 7 (racine verbale *vala*-), Archiv Orientální VII 145, n. 8 (*va-li-n*, construit avec un génitif) et encore le titre *tá-pa-va*$^{(r)}$-*la-s(a)*$_4$, probablement « pourvu d'une tablette, scribe, archiviste », dans notre inscription B (ci-dessous, p. 511, n. 3).

[4]) Il n'est pas impossible que la suite des signes ne soit plutôt -*ā*- -*ā*-*sa*$_2$-*ḫá* (?*u*?). Les signes auraient-ils ici une valeur phonétique (par ex. *da*?)? Une signification telle que « j'ai bâti(?) » semble imposée par le contexte. Il me semble moins indiqué de considérer ces signes comme servant ici d'idéogrammes (figurant peut-être une clôture ?), de lire -*ā-ā-s(a)*$_2$-*ḫá* (?*u*?), et de traduire alors « un vestibule (? une chapelle?)... et(?) des clôtures (?) (acc. pl. en -*ās*??), avec la double hache, j'ai construits (?) ».

[5]) Pour le mot *va*$^{(r)}$*pas(a)*(?) (ici sans l'idéogramme), peut-être « place sacrée », voir IHH 64 et suiv., 182, IV et n. 6 (-*va*$^{(r)}$-*pá-n*), 208, I (-*va*$^{(r)}$-*pa-s(á)*), 225, III et 226, IV (-*va*$^{(r)}$-*pá*). Dans notre inscription, voir -*tà*, Col. III (p. 499 et n. 14), -*pa-me-já*, Col. V (p. 505 et n. 9), , Col. VI et VII (p. 508), et , Col. VII (p. 509). Très important est l'idéogramme (-*ā*), dat.-loc. sg., peut-être « place sacrée des pains », Col. IV (p. 500 et n. 1 et 2) et Col. VI (p. 507); cet idéogramme nous démontre qu'il s'agit bien de la place des sacrifices et d'un autel sur lequel on mettait surtout du pain. L'idéogramme rappelle le très intéressant idéogramme et verbe -*a-ta* qui se trouve, dans IHH 225, III (cf. ibid., n. 5), à côté du substantif -*va*$^{(r)}$-*pá*;

[1])

[1]) *á-mu* -*va-tà*[2]) -*va-tà*[3]) *(m)u-p/ba-ḫá(?)*[4])[5]) *e-va Á-k/gu-ā-jā*[6])-
Un chariot[7]) avec un grand vaisseau[7]) de libation en forme de soulier[7]) au carrefour[8]) par un cheval(?)[3]) royal[2]), j'ai fait descendre(?).[5]) Alors aussi(?) à *Aguas (Akuas)*[9])

---

ce verbe ne signifierait-il pas «offrir des pains sur les autels des pains»? Le mot *va⁽ʳ⁾-pa-s(a)-ḫa-a-s₃* (Messerschmidt 2, XXXI 1) signifie-t-il à peu près «le (prêtre) de la place sacrée, de l'autel»? Pour le suffixe *-sḫas* de ce titre, cf. par ex. le suffixe *-sḫas* du titre nésite *salasḫas* (Hrozný, Sprache der Hethiter 32; cf. aussi Götze, dans Kleinas. Forschungen I 179). L'inscription de Suvasa semble confirmer la traduction «autel» de ce mot; le signe du Côté B de cette inscription (voir ci-dessous, p. 519) désigne probablement l'autel rupestre de Suvasa sur lequel l'inscription est gravée. La forme du signe en question est fort curieuse, notamment sur la pierre de Suvasa. Le signe paraît figurer un animal, un veau(?) peut-être, qui rappellerait les taureaux-autels de Cappadoce; pour ces autels en forme de taureaux, voir surtout Contenau, Glyptique syro-hittite 85 et suiv. et von der Osten, Ancient oriental seals in the Newell Collection, p. 117, nᵒˢ 279, 280, 283 et p. 118 et suiv. Une signification un peu plus générale telle que «place sacrée, place de l'autel», semble être exigée par ex. par le passage de la fin de la Col. III de notre inscription (p. 499). Cf. encore IHH 178, III et n. 10, 265, n. 9, 271, III et n. 5, 281, n. 5? Nous n'essaierons pas de résoudre ici la question de savoir si le mot *va⁽ʳ⁾pas* «place (sacrée), autel» est en rapport étymologique avec le verbe nésite *varp*-«laver» (pour ce verbe, voir Ehelolf, dans Kleinas. Forschungen I 144 et suiv.). Cf. ci-dessous, p. 501, n. 4, mes remarques sur le mot *su₂(?)-pá(-i)* «la (place de) purification(?)», qui se rencontre deux fois dans notre inscription (Col. IV et VI) à côté du mot pour «l'autel des pains» (voir ci-dessus).

[6]) Ou *u*?

[7]) Cette proposition ferait-elle allusion à la caverne que nous avons découverte immédiatement devant le rocher portant l'inscription (voir ci-dessous, p. 514 et suiv. et pl. LXVII) et faite «avec une double hache»?? Il me semble moins probable de lire et de traduire ici: -*ru* -*sa-ḫá(?u?)* «la double hache, j'ai donnée (comme emblème)»? Pour les signes , cf. le signe , dans Carchemish I, A 3, I (IHH 208)?

[8]) Voir p. 492, n. 12.

[9]) Voir p. 493, n. 3.

[1]) Ainsi faut-il lire ici avec certitude, d'après ma collation sur l'original; pour la forme exacte de ce signe, voir les photographies, pl. LXII et LXIII.

[2]) Le mot -*va-tà*, abl.-instr. sg., serait-il à lire *katu⁽ʳ⁾-va-tà* (de **katuvas* «royal»)? Cf. IHH 117.

[3]) Le mot -*va-tà*, abl.-instr. sg. (voir encore Col. III; Col. V: -*tà*; Col. IV: -*s*, nom., et -*s(a)₂*), est à lire, semble-t-il, autrement que dans IHH 144, n. 2, 145, IV 3—4, et 272, IV, 8, où nous avons constaté un mot «hittite»-hiéroglyphique -*vĕgasnas*, gén. sg., *vĕgasni*, dat.-loc. sg., et *vĕgasnâja*, plur., signifiant «mulet(?)» originairement «animal de trait», et provenant de la racine indo-européenne **u̯eĝh-* »mouvoir, conduire, charrier», lat. *veho* «transporter, traîner, charrier», skr. *vāhá-* «animal de

trait, véhicule», v.-sax. *wigg* «cheval», etc. Il paraît peu probable que le mot *vēgasnas* ait pris ici encore un suffixe *-va-*. On pourrait, selon moi, constater encore une autre lecture de l'idéogramme [signe], lecture qui s'accorderait complètement avec les graphies de cet idéogramme et mot, offertes par notre inscription. Je lis et traduis comme suit la Col. II de l'inscription d'Andaval, publiée par Messerschmidt dans son Corpus, pl. XXXI C:

e(?) - *va* [signe]-*va* - *li* - *a* - ta_2 - *tà* ᴷ*já ar-ḫá* [signe]-u_1(? ta_1 ?)-*sa-va e-va* ᴷ[signe]-*á-kú-va-ja*
«alors lorsque (*já*) je suis sorti du vestibule(?) en pierre(?), alors à cheval(?) je

ja - *tà*(-)*la* - *pa* - *na-va*
suis allé(?)»

Pour le mot [signe]-*va-li-a-*ta_2*-tà*, cf. [signe]-*va-l(i)-li-*ta_2*-*, IHH 167, n. 8, et 181, n. 3. Dans l'idéogramme un peu endommagé du mot [signe]-*á-kú-va-ja*, je restitue l'idéogramme en question, et, dans sa lecture qui vient ensuite, *á-kú-va-ja* ou *ā-kú-va-ja*, probablement dat.-loc. sg., je reconnais le mot indo-européen pour le cheval: **ek̑uo-*, lat. *equos*, skr. *açva-*, etc. Ce mot, avec son *k* = indo-europ. *k̑*, confirme à nouveau ma supposition que la langue «hittite»-hiéroglyphique est une langue *centum;* cf. IHH 121. Nous voyons, dans l'idéogramme [signe], une tête de cheval; ne pouvons-nous donc traduire aussi le mot [signe]-*vēgasnas* par «cheval(?)», originairement «animal de trait(?)»? — Meriggi (Bauinschriften 42) traite de façon toute différente le passage de M XXXI C, II: les lectures et interprétations qu'il en donne sont pour moi inacceptables. [Ma lecture du signe [signe], dans [signe]-*á-kú-va-ja*, vient d'être confirmée par la photographie de l'inscription d'Andaval, maintenant publiée par Gelb dans son livre Hitt. Hieroglyphs II, fig. 1 (p. 18), où on distingue très nettement une tête de cheval.]

4) Ou *u*?

5) Pour le verbe *(m)u-pa-ḫá(?u?)* «j'ai fait descendre(?)», cf. IHH 160, III (intrans.), 169, n. 1, 205, IV (intrans.), ainsi que, dans notre inscription, les Col. IV (ici avec le déterminatif [signe]), V (ici avec le déterminatif [signe]) et VI. Il est très douteux que nous puissions comparer ce verbe de sens causatif — «faire descendre(?)» — au verbe nésite *uppā-* «envoyer, faire porter (= babyl. *šūbulu* «faire porter»), faire mener» (par ex. *uppaḫḫun* «j'ai envoyé»).

6) Le nominatif *Á-k/gu-s(a)*$_2$ de ce nom propre se trouve dans la Col. IV de notre inscription. Comme le démontre le dat.-loc. sg. *Á-k/gu-ā-jā* de notre passage, un nom. *Ak/guas* existait aussi à côté de la forme *Ak/gus*. Le signe [signe] ([signe] dans Col. III), non reconnu par Meriggi (cf. Bauinschriften 103 s. v. *eku*), est certainement une forme plus ancienne du signe [signe], [signe], *jā*. Ibid., Meriggi n'a pas vu que notre mot est un nom propre; dans la Col. IV, il veut changer le nom *Á-k/gu-s(a)*$_2$ en *e-mi-s (á-me-s)* «mon».

7) Voir p. 494, n. 1 et cf. Hrozný, dans Archiv Orientální VII 189 et suiv.

8) Le signe [signe] n'est probablement qu'une variante des signes [signe] et [signe] pour le «carrefour»; voir IHH 215.

[1]) [2])

ḫá(?)[3]) *ar*[(r)]*-ḫă*[1]) *ka-me-na-*$s(a)_4$[4]) *-va-ḫá(?)*[3])[5]) *Pa*[(r)]*-mé-tá* *-*$s(a)_5$*-mé*[2]) *va-*
des ordres(?)[4]) j'ai donnés,[5]) (au) gardien de la porte de *Parmeta*. Et

[6])
mu-tá ar-ḫa[6])
[vers?] moi il est parti[7])

---

1) Ainsi faut-il lire ici, avec l'«épine», d'après ma collation et d'après les photographies (voir pl. LXII et LXIII). Les signes , (Col. II), (Col. III) et (Col. IV et VI) ne représentant probablement que des variantes — avec ou sans l'«épine» — plus anciennes, du signe connu (Col. VI et VIII), *ar-ḫá*. Très remarquable est surtout l'alternance des signes , *ḫá*, et , *ḫa*, dans ce signe composé. Cf. Archiv Orientální VII 185, n. 3. Voir aussi p. 497, n. 6, et p. 501, n. 9.

2) Je rapproche le mot du mot , *-s(a)-me-a* de IHH 162, V, n. 7, 175, VI, Archiv Orientální VII 188, III, I A, pour lequel j'ai déterminé, ll. cc., la signification «portier, gardien». Cette signification convient également dans notre passage. Le signe est donc l'équivalent du signe «entrée, porte» (IHH 159, n. 7; le signe rappelle d'ailleurs aussi le signe = , IHH 44, 162, n. 2, 257—258, V). Quant au signe , il possède une valeur *s(a)*, comme ; il est ou bien une variante cursive du signe , ou bien encore une variante cursive du signe , , , qui aurait également, en ce cas, une valeur $s(a)_5$ (pour une valeur $s(a)_5$(?) ou *si*(?) du même signe tourné inversement, — ce qui est d'ailleurs sans importance pour la lecture — voir p. 498, n. 8 et p. 502, n. 1). Enfin le signe a ici la valeur *mé*, que j'ai déjà fixée pour lui dans IHH 110. Le «maître» *Agus* (*Akus*) (Col. IV) était donc — semble-t-il — le gardien de la porte de la ville de *Parmeta;* il reçoit ici du grand-roi *Valu-Dadamemas*, l'ordre d'apporter lui-même aussi des offrandes pour le nouveau sanctuaire (et encore pour un autre sanctuaire; voir Col. V).

3) Ou *u*?

4) Les mots *ar*[(r)]*-ḫă ka-me-na-*$s(a)_4$ ne peuvent signifier ici, à mon avis, que «ordres(?), demandes(?), souhaits(?)». Il s'agit sans doute d'un acc. pl. en *-as;* cf. Archiv Orientální VII 150, n. 8. Ce *kamenas(a)* «ordres(?), demandes(?)» ne pourrait-il être un participe passif en *-meno-* (gr. -μενος), dérivé de la racine indo-européenne *qā- «aimer, demander», skr. et zend *kā- «demander», zend *kāma-* «demande, souhait», skr. *kamana-* «désireux», etc?

5) Pour ce verbe, voir Archiv Orientální VII 150, n. 13.

6) Cf. n. 1.

7) Pour l'idéogramme du verbe *ar-ḫa* *-já-tá*, probablement «il est parti en voiture», cf. aussi IHH 167, III, et 224. III. Le verbe *jata* «il est allé en voiture», semble être complet dans son commencement. Je le rapproche de l'indo-européen **ej-* «aller», **i̯ā-*, skr. *yāti* et zend *yāiti* «il va, il va en voiture», v. sl. *jadą* «je vais en

Col. III.

-já-tá[1]) *va-s* *-a*$^{(r)}$ *á-pa/e-là-tà*[2]) *-va-tà* *-me-tà*[3])

en voiture[1]) et il descend(?) de(?) son[2]) cheval(?); de la caisse (du coffre)[3]) et

-lá-tà-ḫá(?)[4])[5]) *á-* *-n(à)* *ar*$^{(r)}$*-ḫa-jā-i*[6]) $e_2$$^{(r)}$(?)*-tá-a*$^{(r)}$*-tá*[7]) *-va*

du sac(?),[5]) du pain de la porte(?) d'abord(?)[6]) il présente dedans[7]). Puis

---

voiture», etc. Sur un autre dérivé de la même racine, -**jal(a)las* «chariot avec un grand vaisseau de libation (en forme de soulier)», voir Hrozný, dans Archiv Orientální VII, 189 et suiv. Les verbes *jâtaja-* «aller(?) (en voiture)» (IHH 167, n. 7), *arḫa jatava-* et *arḫa jāštava-* «se retirer(?), partir(?)» (ibid. 198, n. 8) seraient-ils à séparer de notre verbe??

[1]) Voir p. 496, n. 7.

[2]) Le mot *á-pa-là-tà* est probablement un abl.-instr. sg. d'un nom. *á-pa-l(à)* que je voudrais rapprocher du génitif hittite-cunéiforme *apêl*; peut-être le signe *pa* serait-il plutôt à lire ici avec *e*: *pe*. Le pronom *apelata* est ici décliné; cf. le pronom possessif «hittite»-hiéroglyphique *apasan, pasan* «son» (IHH 190, IX, Archiv Orientální VII, 138, n. 3, etc.).

[3]) Cf. IHH 137, III 27, 144, III 22, notre inscription, Col. VI (p. 507), et aussi l'inscription de Suvasa, Côté D (ci-dessous, p. 521 et n. 4).

[4]) Ou *u*?

[5]) Le mot *-lá-tà*, abl.-instr. sg., désigne peut-être un sac ou une outre, d'après son idéogramme (cf. aussi ci-dessous, p. 507, n. 15). Quant à l'élément de cet idéogramme, cf. peut-être le même élément dans les signes «caisse» (IHH 125, II 15—16, n. 6), «caisse(?) à provisions» (IHH 307, n. 7; dans notre inscription, Col. IV, VII et VIII), mais aussi dans «monument(?), stèle(?); autel(?)» (IHH 259, n. 5). Pour une variante de notre signe, voir l'inscription de Suvasa, Côté D (ci-dessous, p. 521).

[6]) Pour la lecture du signe en *ar*$^{(r)}$*-ḫa*, voir ci-dessus, p. 496, n. 1; pour celle du signe en *jā*, voir ci-dessus, p. 495, n. 6. Le mot *ar*$^{(r)}$*-ḫa-jā-i* pourrait être considéré comme un proche parent du hittite-cunéiforme *arḫaja, arḫajan* «au préalable, d'abord», employé lui aussi tout particulièrement au sujet des offrandes préalables; pour ce mot nésite, voir Sommer-Ehelolf, Pâpanikri 17 et suiv. Le *-i* du mot «hittite»-hiéroglyphique *arḫajāi* représenterait-il la terminaison *-i* du dat.-loc. sg., ou bien serait-il à considérer comme une simple variante de la particule emphatique *-e* (cf. p. 492, n. 10)? Mais la traduction proposée ici pour l'adverbe *ar*$^{(r)}$*-ḫa-jā-i* ne peut encore être prise comme assurée, puisque nous trouvons aussi dans notre inscription un *ar-ḫa-i* (Col. IV, p. 501, et Col. VI, p. 507) qui semble être une simple variante du préverbe *arḫa*; il n'est pas impossible qu'il n'en soit de même pour notre *ar*$^{(r)}$*-ḫa-jā-i*. Nous reviendrons à une autre occasion sur le mot *arḫai* de l'inscription Messerschmidt 1, XIX, C III, V et VII.

[7]) Pour $e_2$$^{(r)}$(?)*-tá-a*$^{(r)}$*-tá* «dedans» qui est avec les adverbes «hittites»-hiéro-

na₁(?)[1])-pa-va-tá -*tà*[4]) *á-mu* [2])-*me-tá* *te*[3])-*ku*[2])-*ā*[(r)] -*tà* -*va-tà*
pour le (dieu?) -*tas*[4]), moi, du pain des fruits(?) des arbres également(?)

(?)[5]) [6]) [3])
vè(?)[5])-*pa-là*[6])-*nà-ḫá(?)*[7]) *lu-ḫà(?)*[7a]) *e-va* 2 -*sa/i-i-te*[8])[8]) *ap(?)-pá-tá*[9]) *na₁(?)*[1])-*pa-va*-
du (dos du) cheval(?) royal, j'ai fait entrer(?) ... Alors 2 cornes(?)[8]), il a

---

glyphiques *eta* (cf. nés. *anda*) et *etan* (cf. nés. *andan*) dans le même rapport que l'adverbe nésite *kattanta* avec les adverbes nésites *katta* et *kattan*, voir IHH 309, n. 5. Dans la langue «hittite»-hiéroglyphique, les consonnes *-nt-* se transforment facilement en *tt*.

[1]) Moins probablement *tá* (*tá-pa-va-tá*?), quoiqu'il s'agisse sans doute ici du même signe qu'à la fin du mot *na₁(?)-pa-va-tá* ( ). Les deux signes , *na₁* et , *tá*, semblent parfois confondus dans notre inscription.

[2]) Ainsi faut-il lire ici, d'après ma collation et d'après les photographies (voir pl. LXII—LXIV).

[3]) Ainsi faut-il probablement lire ici, d'après ma collation et d'après les photographies (voir ibid.).

[4]) S'agit-il ici, malgré l'absence du déterminatif divin, du dieu -*tas* dont j'a parlé dans IHH 268, n. 6?

[5]) Ainsi faut-il probablement lire ici, d'après ma collation et d'après les photographies (voir ibid.). Le signe (?) ne serait-il qu'une simple variante du signe , , , *ve* (cf. aussi le signe , , dans IHH 116)? Comparer le verbe **ve(r)-pa-* «entrer», dans la note suivante.

[6]) Pour la lecture *là* du signe , voir non seulement IHH 208, II et n. 5, mais aussi le mot *ku-tá-là* ( )-*nà-ḫá(?-u?)* dans le contexte suivant, et cf. IHH 110, nº 33. Le verbe **vepalana-* «faire entrer(?)» est dérivé du verbe plus simple **ve(r)-pa-* «entrer» (voir IHH 240, n. 8).

[7]) Ou *u*? — [7a]) Pour la lecture de ce signe, voir p. 499, n. 23.

[8]) Le mot «hittite»-hiéroglyphique -*sa/i-i-te* (à lire *site*? Cf. p. 496, n. 2) «cornes(?)» pourrait-il être rapproché de la racine indo-européenne **sei-* «verser, couler» (pour cette racine, voir Walde-Pokorny, Vgl. Wörterbuch d. idg. Sprachen II 467)?

[9]) Pour le verbe *ap(?)-pá-tá* «il a pris(?)» (cf. le nésite *epta*, Hrozný, Sprache d. Hethiter 170), voir IHH 292, n. 5, ci-dessous, p. 501, n. 12, et peut-être aussi Archiv Orientální VII 185, n. 7.

[10]) Ce signe (?), mal réussi sur l'original, est fort incertain. Il peut s'agir ici d'une simple fissure du rocher.

[11]) Le signe , non reconnu par Meriggi, Bauinschriften 70, 102, etc., n'est évidemment que le signe *já(r)*, , , etc., qui, avec ou sans l'«épine», *(r)*, se trouve assez souvent dans le mot «hittite»-hiéroglyphique pour «vestibule(?)», , (voir IHH 211—212). Cf. par ex. aussi la Col. VIII de notre inscription.

tá(??)[10]) *ku-tá-là-nà-ḫá*(?)[7])[12]) [sign]-*ḫá*(?)[7]) *va-s Pa*(r)*-mé-tá-va-* [sign][13]) [sign]-*já*(r)[11])
prises(?),[9]) puis je (les) ai mises(?)[12]) sur le mur(?)[12]) (et?) je (les) ai remplies(?). Et lui descend(?) de la place sacrée[14]) du(?) vestibule(?)

[sign][15])-*tà*[14]) [sign]-*ā*(r) *va₃-tá*[16])
de la ville de *Parmeta*. Et(?)[16])

Col. IV.

[sign]+*me*[21]) [sign]-*tá-n*[22]) [sign][17]) -*s(a)₃*(?)[18]) -*ḫà*(?)-*v₂*(?*nù*?)[19])-*va*[20])-*tá*[23])
sur la terre[21]) le brancard(?)[22]) (avec les offrandes) il a mis[23]),

---

[12]) Le verbe *ku-tá-là-nà-ḫá*(? *u*?) est sans doute dérivé du substantif *kutalāi* « murs » (IHH 32, 161, n. 10). Cf. aussi n. 6.

[13]) Le signe [sign] semble avoir ici une valeur *na₂*.

[14]) Pour le mot [sign]-*tà*, probablement abl.-instr. sg., « de la place sacrée », voir ci-dessus, p. 493, n. 5.

[15]) Ainsi faut-il lire ici, d'après ma collation et d'après la photographie (voir pl. LXV).

[16]) Pour *va₃-tá*, voir déjà p. 493, n. 1. Après *-tá*, il ne manque probablement rien.

[17]) Ainsi faut-il lire ici (= [sign], mais tourné vers la gauche), d'après ma collation et d'après la photographie (voir pl. LXV). La ligne horizontale qui traverse ce signe n'est pas absolument certaine.

[18]) Le signe [sign] ne peut exprimer, selon moi, dans le verbe en question (écrit ailleurs le plus souvent [signs]-; voir par ex. IHH 285, II), qu'un *s(a₃)*(?). Cf. encore la même forme verbale dans la Col. VI de notre inscription (voir n. 23), et déjà p. 493, n. 2.

[19]) Le signe [sign] est l'équivalent de [sign]. Cf. la même forme verbale, Col. VI (ci-dessous, p. 506).

[20]) Derrière ce signe, ne manque probablement rien.

[21]) Il ne serait peut-être pas impossible qu'à cette graphie semi-idéographique, semi-phonétique du mot pour « la terre (?) », on ne doive encore suppléer la syllabe *-na*; cf. par ex. la graphie [sign] *-na-a-n* du même mot (à l'acc.), dans IHH 174, V.

[22]) Pour le mot [sign] *-tá-n* « brancard (?) », à lire probablement *lutan*[tá]*-n*, voir IHH 135, n. 3, 257, IV, n. 2, 265, n. 8.

[23]) La forme verbale [signs], [sign] *-s(a)₃*(?)*-ḫà*(?)*-v₂*(?*nù*?)*-va-tá*,

[hieroglyphs] ¹) ²) ... (?)³) ...

[hieroglyph]¹) [hieroglyph]²)-*ā-pa-va su*$_2$(?)³)-*pá-i*⁴)-*ḫá*(?)⁵) -*s*⁶) [hieroglyph]-(*m*)*u-p/ba-tá*⁷) [hieroglyph]-*i-pa-*

puis à l'autel²) des pains¹) et à la (place de) purification(?)⁴) du vestibule(?)⁶) (l')a fait descendre(?).⁷) Puis sous

---

3ᵉ p. sg. prét., apparaît dans la Col. VI de notre inscription, avec la graphie [[hieroglyph] ?] [hieroglyphs] (?) [hieroglyph], [[hieroglyph] ?] -*s*(*a*)$_2$(?)-*ḫá*(?)-*v*$_2$(? *nù* ?)-*va*(?)-*tá*. Pour le signe [hieroglyph] (= peut-être *ḫà*) qui alterne ici avec le signe [hieroglyph] (*ḫá*? *u*?), voir Meriggi, Bauinschriften 3 et 4, qui, s'appuyant sur ma constatation de l'alternance de ce signe avec le signe [hieroglyph], dans Carch. I, A 6, 5 (voir IHH 63 et suiv.), conclut qu'il doit être lu *ḫà*; cf. aussi Gelb, Hittite hieroglyphs II 16 et suiv., qui modifie cette lecture en *ḫe*(?). Ledit signe serait donc à distinguer du signe [hieroglyph], pour lequel j'ai proposé, dans IHH 63 et suiv., la lecture *ve*$^{(r)}$, et que Meriggi, l. c. 3 et 5, lit *tar*, lecture que Gelb, l. c. 33, modifie en *tra*. Mais à mon avis, il faut bien distinguer le chiffre ||| ou [hieroglyph] (= «trois»; voir par ex. notre inscription, Col. V), du signe [hieroglyph] pour lequel je garde la lecture phonétique *ve*$^{(r)}$. Voir non seulement la graphie du mot [hieroglyph] -*ā*- [hieroglyph] -*lu-u*(?)-*s* (dans IHH 74; le signe [hieroglyph] me semble avoir la lecture *u* surtout après les signes finissant en -*u*: cf. encore le nom divin ^{dieu}*Na-ka-ru-* [hieroglyph] [= *u*?]-*s*, à côté du génitif ^{dieu}*Na-ka*$^{(r)}$*-va-s*$_1$, IHH 275, n. 5, et le nom divin ^{dieu}*Kar-du-* [hieroglyph] [= *u*?]-*s*, lecture qui me semble plus probable qu'une lecture ^{dieu}*Kar-du-ḫá-s*, enfin des exemples tels que le premier mot du texte de IHH 270, Col. III, etc.), mais aussi le fait que le signe [hieroglyph] se trouve également dans le mot «hittite»-hiéroglyphique, *livé*, *livéja* pour «les lions» (voir IHH 282, n. 4), dans lequel la lecture *ve*$^{(r)}$ convient très bien. Voir finalement le verbe «hittite»-hiéroglyphique pour «maudire», [hieroglyph] -*tá*- [hieroglyph] -*ā*- (dans IHH 210, III—IV et n. 1), que je voudrais lire [hieroglyph] -*tá-ve*$^{(r)}$*-ā-*, en me référant au verbe assyro-babylonien *tamû*, *tavû* «conjurer, maudire»; pour le caractère idéographique du signe [hieroglyph], cf. par ex. IHH 124, I 7—8. Il s'agit donc, dans ce dernier cas, d'un emprunt à l'assyro-babylonien; dans Archiv Orientální VII 181, n. 4, j'ai déjà constaté que la langue «hittite»-hiéroglyphique contient un nombre assez grand de mots provenant de la langue assyro-babylonienne. Quant au signe [hieroglyph], notons ici que Meriggi, dans WZKM XLI, 16, a proposé pour les signes [hieroglyph] et [hieroglyph], qui paraissent représenter un suffixe causatif verbal, les lectures respectives *nú* et *nù*, en rappelant le suffixe verbal causatif -*nu*- de la langue hittite-cunéiforme; Gelb, l. c. II 24, accepte, lui aussi, cette lecture. A mon avis, le fait que ces signes n'alternent jamais clairement, autant que je sache, avec le signe [hieroglyph], *nu*, recommande encore quelque réserve envers cette lecture. Notons encore que Gelb, l. c. 17, n. 1, lit nos deux formes verbales *X-x-ḫe-*[*n*]*u-wa-tí* et [*X*]*-x-ḫa-nu-w*[*a*]*-tí*.

¹) Le signe [hieroglyph] «pain» est parfaitement clair sur l'original; voir la photographie, pl. LXV.

va-mu [sign]*-s apa*(r)*(n)*(?)[5]*-tà*[11] *ar-ḫa-i*[9] *ap(à)*(?)*-tà-ā*(r)*-t(á)*[12] *va-mu*[10]
un baldaquin le cheval(?) m'a été emmené(?).[12]) Et à moi,

---

[2]) Ainsi faut-il lire ici, d'après ma collation; voir aussi la photographie, pl. LXV. Cf. ci-dessus, p. 493, n. 5.

[3]) Moins probablement [sign], *ḫá*(?*u*?) ou [sign] «pain». Cf. aussi Col. VI (p. 507).

[4]) Le mot *su*₂(?)*-pá-i*, que nous rencontrons aussi, Col. VI de notre inscription (voir ci-dessous, p. 507), sous la forme *su*₂(?)*-pá*, apparait dans les deux passages parallèlement à «la place sacrée des pains, l'autel des pains». Je crois donc que le rapprochement que j'ai établi entre le même mot de l'inscription Boybeypunari III, III A (voir Archiv Orientální VII 146 et n. 4), écrit là *su*₁(?)*-pa*(?)*-ja*, et la racine hittite-cunéiforme *šuppi-* «pur», est ainsi confirmé. Je rappelle ici les mots *šu-up-pa-i pí-di* «à une place pure» qui se trouvent par ex. dans le rituel Hrozný, KBo. V 1, IV 25 (voir Sommer-Ehelolf, Pâpanikri 75). Ce rapprochement confirme aussi, à mon avis, notre lecture du mot «hittite»-hiéroglyphique, lecture que nous pouvons dès à présent considérer comme certaine. D'après l'inscription citée de Boybeypunari, le criminel qui a péché contre un sanctuaire peut être mis à la place nommée *supaja* «la (place de) purification(?)» en guise de châtiment. Ne s'agirait-il pas surtout de la place des libations (opp. [sign] [sign] = «l'autel des pains»? Voir ci-dessus, p. 493, n. 5), où un criminel pouvait être noyé (voir IHH 305, n. 6)?

[5]) Ou *u*?

[6]) Le mot [sign] *-s* ou [sign] *-tú*(?)*-va-s*₁(??) (Col. VI, p. 507), qui, dans les deux cas, vient immédiatement après les expressions pour l'«autel des pains» et «la (place de) purification(?)», est peut-être à rapprocher du mot [sign] *-tú-tà-a-i* de IHH 185, III et n. 10, où le second signe [sign] remplace probablement l'idéogramme [sign] «vestibule(?)». Notre [sign] *-tú*(?)*-va-s*₁(??) serait donc peut-être à lire *tutuvas*(?) «du vestibule(?)» (cf. IHH 211 et suiv.). Cette traduction s'accorde fort bien avec le contexte des deux passages. Notre inscription n'usant point par ailleurs du signe [sign], pour séparer ou unir des mots, ce signe serait-il redoublé dans le titre en question, ou bien serait-il à considérer néanmoins comme servant à séparer ou à unir les mots? Cf. aussi le mot [sign](?) «petit-fils(?)», dans l'inscription de Suvasa (ci-dessous, p. 520).

[7]) Pour ce verbe, voir ci-dessus, p. 495, n. 5.

[8]) Ainsi faut-il probablement lire ici, d'après ma collation et d'après les photographies (pl. LXII et LXIV). Voir Archiv Orientální VII 186, n. 3.

[9]) Pour cet adverbe (cf. nés. *arḫa*) qui se trouve aussi dans la Col. VI (ci-dessous, p. 507), voir ci-dessus, p. 496, n. 1 et p. 497, n. 6.

[10]) Sur l'original je ne distingue pas le signe [sign] de l'édition Bossert, Oriental. Literaturzeitung, l. c. Voir aussi les photographies, pl. LXII et LXIV.

[11]) Pour le préverbe *apa*(r)*(n)*(?)*-tà*, probablement «derrière», qui se trouve aussi — écrit *apa*(r)*n*(?)*-tá* — dans la Col. VII (p. 509) de notre inscription, cf. l'adverbe nésite *appanta*, *appanda* «ensuite».

[12]) Pour le verbe *apa*(r)*(n)*(?)*-tà ar-ḫa-i ap(à)*(?)*-tà-ā*(r)*-t(á)*, probablement «il a été emmené(?)», cf. IHH 292, n. 5 (*á-pa*(r)*-ta*) et ci-dessus, p. 498, n. 9, (*ap*(?)*-pá-tá*). Il s'agit sans doute ici de la 3e p. sg. prét. méd.-pass.; cf. IHH 93, n. 1, et la forme nésite *arḫa appattat*, 3e p. sg. prét. méd.-pass. «il a été pris» (Hrozný, Sprache der Hethiter 171 et Hrozný, Heth. Keilschrifttexte 44, 41—42).

Á-k/gu-s(a)$_2$ (=vé?)-*na-s* dieu -*i 1* dieu *Dada*$^{(r)}$+*me 1* dieu -*sa*$_5$/*í*(?)[1])
Agus (Akus), le maître, pour le dieu *Santajas*(?) 1 (= une portion), pour le dieu *Dadâmes* 1 (= une portion), et pour la divinité de la végétation[1])

dieu [2]) *1-ḫá*[3]) *é*(?)-*n(à)* -*ā-tá*[4]) *va-me-t(á)* -*pa-sa*$_5$(?)-*tà*[5])
(et) pour la divinité[2]) de la corbeille(?) à viande(?),[2]) de la caisse à provisions[2]) (et) du pain[2]) 1 (= une portion), a versées(?).[4]) Et moi, d'une chaise(?)[5]) (à porteurs?),[5])

[1]) Pour le signe ou , voir déjà ci-dessus, p. 496, n. 2 et p. 498, n. 8. Ici, où il s'agit du datif-locatif du nom de la divinité -*s* (nom., Col. VII et VIII), -*n* (acc., Col. VII), nous avons le choix entre une lecture *sa*$_5$(?) et une lecture *sí*(?) (voir ll. cc.) pour ce signe, dont le -*s* appartiendrait encore à la racine de ce nom divin, le nom. de ce nom se terminant peut-être en -*sas*. Sur un dieu-arbre des «Hittites» hiéroglyphiques, voir IHH 183, I et n. 7, et 261, I et n. 5.

[2]) Pour la divinité , divinité des offrandes de sacrifice, voir IHH 307, n. 7. Les divinités de la végétation et des offrandes du sacrifice ne reçoivent à elles deux qu'une portion d'offrandes, tandis que les dieux *Santajas*(?) et *Dadâmes* reçoivent chacun une portion entière; les deux premières divinités sont donc de moindre importance que ces deux dernières.

[3]) Ou *u*?

[4]) Pour le verbe *é*(?)-*n*(*à*) -*ā-tá*, 3e p. sg. prét., le contexte semble demander une signification telle que «il a donné, présenté, attribué», etc. L'idéogramme ne figurerait-il pas un sac ou un récipient dont l'ouverture serait tournée vers la terre et le verbe en question ne signifierait-il pas à peu près «il a versé»? Ce signe n'aurait-il rien à faire avec les signes et de IHH 137—128, III 13, 22, 32—33 et 36—37? L'interprétation proposée pour ce verbe par Meriggi, Bauinschriften 159 — THRON(?)-*á-ta* «auf den Thron erheben» — me semble tout à fait impossible.

[5]) Le substantif -*pa-sa*$_5$(?)-*tà*, abl.-instr. sg., serait-il à rapprocher (à cause de son idéogramme) du verbe -*li-ā-tà* «ils sont venus(?) en chaise(?)(à porteurs)», traité par moi dans IHH 180, n. 7, ceci malgré la différence des deux lectures? *-*pasas*(?) serait-il donc le mot «hittite»-hiéroglyphique pour «la chaise à porteurs»??

[6]) Nous avons vu, dans IHH 141, n. 7 (cf. ci-dessus, p. 493, n. 3), que le verbe *arḫa vala-*, suivi d'un instrumental en -*ta*, semble signifier «pourvoir, munir quelqu'un de quelque chose». Tel est aussi, semble-t-il, le sens du verbe simple *vala-*. Le grand-

va₃-la₂-ḫá(?)⁵)⁶) e-me-s⁷)-ḫà(?)⁸)-va₃(?)-tu⁹)-tá -*s(a)₄* -*s(a)₂* -*tà-ā¹⁰)* -*s*
je (l'?)ai pourvu(?).⁶) Et ceci (?=-*tu*-?)⁹) devant¹⁰) mon⁷) cheval(?) royal

-*tà-s(a)₄¹⁰)* -*n 2-i¹¹)* -*já⁽ʳ⁾ e-tá*
devant⁹) la porte, 2¹¹) vases dans le vestibule(?),

---

roi *Valu-Dadamemas* met peut-être une chaise à porteurs à la disposition d'*Agus (Akus)*, qui doit encore se rendre au second vestibule (? chapelle?), se trouvant dans la «Ville des chevaux(?)», et aussi à la ville de *Parmeta*. Inutile d'ajouter que je ne donne cette traduction que sous fortes réserves.

⁷) Le pronom possessif de la 1ère p. sg., écrit en général avec le signe , *á*, *ā* (voir par ex. -*me-s*, dans IHH 246, III, et -*mé-sa₄-n*, Col. VI de notre inscription, est ici écrit -*me-s*, c'est-à-dire *e-me-s* (ici gén. sg.; cf. n. 10). Ce cas montre à nouveau que le signe , , avait assez souvent la lecture *ā*; voir IHH 257, n. 10, et ibid., aussi mes remarques sur l'alternance des signes et dans le pronom possessif *āpasan*, *epasan*, dans la Col. VIII de notre inscription (voir p. 510, n. 5). M. Meriggi, qui lit toujours *ra* le signe (ceci malgré les objections, que j'ai élevées par ex. dans IHH 311 et suiv., et tout récemment dans Indogerm. Forschungen LIII 154, et qui ont été admises par M. Delaporte dans Rev. d'assyr. XXXII 116), ne voulant pas abandonner sa lecture, change ici l'incommode signe en , dans ses Bauinschriften 103; cependant et l'original et la photographie de nos pl. LXII et LXIII offrent ici un net. Il faut par conséquent reconnaitre que le signe alterne avec , *á*, *ā*, et ne peut être lu *ra*.

⁸) Pour ce signe, cf. ci-dessus, p. 499, n. 23.

⁹) C'est-à-dire «des offrandes»?

¹⁰) Le mot -*tà-ā*, -*tà-ā⁽ʳ⁾* (Col. V), dat.-loc., ou -*tà-s(a)₄* (cf. Col. V?), gén. sg., ne peut guère, étant donné son idéogramme qui figure un visage, signifier sans doute que «devant» (cf. le babyl. *pān*, etc.). Il est curieux de noter que, dans notre passage, la postposition en question gouverne le génitif, tandis que, dans la Col. V, le substantif qui dépend d'elle est au datif-locatif. Cf. aussi IHH 188, VII?

¹¹) Le chiffre -*i* = *tuvai* (voir IHH 83 et suiv., 286) semble se rapporter ici au -*n* précédent, plutôt qu'au -*já⁽ʳ⁾* suivant.

Col. V. [hieroglyphs] (?)[1]) [hieroglyphs]

[hieroglyph]-*là* [hieroglyph][2]) *kú*(?)[1])-*sà*-*tá*[4]) [hieroglyphs] *s*[(r)] [hieroglyph][2])-*i* [hieroglyph]-*já*[(r)] [hieroglyph]-*là* [hieroglyph]

le(s) cadeau(x)(?)[4]) de(? = pour?) la ville de [hieroglyph]-*la*,[3]) (pour?) la double hache, (pour?) la chaise(?) royale (à porteurs?), 3 vases dans le vestibule(?) de la ville de [hieroglyph]-*la* dedans il a fait

[hieroglyphs] [2]) [hieroglyphs] (?)[5]) [hieroglyphs] (?)[6])

e - *tá* [hieroglyph] -*tá*[7]) *va*-ta_2 *3*-$s(a)_2$ [hieroglyph][2]) - *i* - *mu*(?)[5]) [hieroglyph] - *i* [hieroglyph] - *tà* - *ā*[(r)](?)[6])[8])

traverser(?).[7]) Et trois vases devant[8]) le cheval(?), devant[8]) la porte(?) m(?)'[5]) ont été prescrits(?)[9]) par des présages(?).[9])

---

[1]) Ainsi faut-il lire probablement, d'après ma collation et d'après les photographies (pl. LXII et LXIII). Le signe [hieroglyph] semble identique au signe [hieroglyph], [hieroglyph], [hieroglyph], qui a vraisemblablement la lecture *kú* (voir IHH 129, n. 3). Pour le mot *kú*(?)-*sà*-*tá* «cadeau(?)», voir IHH 224, n. 7 et Archiv Orientální VII 151, n. 5.

[2]) Ainsi faut-il lire, d'après ma collation et d'après les photographies (pl. LXII et LXIII).

[3]) La ville de [hieroglyph]-*là* [hieroglyph], la «Ville des chevaux(?)» (à lire peut-être **Akuva-là* [hieroglyph]??), où se trouvait un deuxième [hieroglyph], vestibule(? chapelle?), était probablement située non loin de *Parmeta*. Il ne serait pas impossible que les écuries du grand-roi *Valu-Dadamemas* n'aient été là.

[4]) Voir n. 1.

[5]) Les quatre traits verticaux, à l'intérieur du signe [hieroglyph], ne sont pas tout à fait certains. Néanmoins le signe [hieroglyph] «baldaquin» ne semble guère probable; on pourrait cependant l'attendre ici, au besoin, étant donné la Col. IV (p. 500 et suiv.), selon laquelle le cheval a été placé sous un baldaquin. Il est un peu surprenant, d'autre part, que le pronom enclitique -*mu* soit ici joint au troisième mot de la proposition.

[6]) Ainsi faut-il peut-être lire ici. Ou bien devrait-on lire [hieroglyph], $s(a)_4$? Cf. Col. IV.

[7]) Quoique l'idéogramme [hieroglyph] figure probablement un pied traversant un fleuve, le verbe [hieroglyph]-*tá* ne signifie peut-être ici que «il a fait traverser(?)»; cette interprétation serait à adopter surtout en égard à la première partie de notre proposition.

[8]) Pour [hieroglyph] -*tà*-*ā*[(r)] «devant», voir p. 503, n. 10.

[9]) Pour cette traduction hypothétique de la forme verbale [hieroglyph] [hieroglyph]-*s*-*tá*, voir p. 505, n. 8. Il est malaisé de décider si le signe [hieroglyph] a son sens idéographique normal, «(dans) la porte» ou bien s'il a ici, par exception, une lecture phonétique. Pour le sens passif de cette 3e p. pl. prét. en -*sta* (à supposer que -*s* ne se rattache pas encore à la racine), cf. IHH 186, n. 3 et 237, n. 9.

[1] [2] (?)[3] [4]

ā(?)[1] *-là*(r)(?)[5] *-tà-ā*(r)[6] (?)[3] *-s*[4] *-tá*[7] *va-mu 3* *+me-i* *-pa-i*

tirés(?) du foie(?)[7] dans la porte(?).[7] Et à moi 3 boucles(??) pour(?)

(??)[8]

é(?)-n(à) *-pa-me-já*[9] *tá-tá-t(a)*$_2$*(??)*[8][10] *i-ta*$_2$[11] *-pa-va-tá* *-tà*

le rideau(??), à la place[9] sacrée,[9] ont été fixées(?).[10] Puis tout(?)[12] ceci[11]

---

[1]) Ainsi faut-il probablement lire ici. L'« épine » ne semble pas très probable.

[2]) Ainsi faut-il lire ici; voir les photographies (pl. LXII et LXIII). Sur l'original, le signe présente peut-être trois traits verticaux, à l'intérieur.

[3]) Ainsi faut-il probablement lire ici, d'après ma collation et d'après les photographies (voir pl. LXII—LXIV). Le signe (?) figure peut-être le foie, qui servait, on le sait, à la divination. Cf. de semblables modèles de foie, babyloniens, hittites et étrusques, dans Meissner, Babylonien und Assyrien II 269, Abb. 37 et Taf.-Abb. 40 et 41 (cf. d'autre part aussi IHH 126, III 15—16 et n. 2?). [La pointe à gauche du signe pourrait figurer le *processus pyramidalis* du foie, tandis que les deux petits dessins à l'intérieur figureraient la vésicule biliaire et le *processus papillaris*. Seulement on attendrait plutôt en ce cas le *processus pyramidalis* à droite. Cf. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens II 220 et suiv. et Bildermappe, Taf. 34.]

[4]) Derrière ce signe, ne manque probablement rien.

[5]) Une comparaison de notre passage avec le passage parallèle de la Col. IV semble recommander de considérer le mot *ā(?)-là*(r) comme une lecture phonétique du mot -*s* « porte, entrée » (Col. IV). Il semble moins probable de rappeler ici le mot *á-la-n* ou *ā-la-n* « stèle, monument » (Archiv Orientální VII 6, n. 2). Cf. aussi *-lá-ná-s* « porte » (IHH 44) et *-lá-na-a-sá-s* « porte » (l. c. 44 et 162, n. 2)?

[6]) Voir p. 503, n. 10.

[7]) Voir p. 504, n. 9.

[8]) Cette lecture (pour laquelle voir les photographies, pl. LXII et LXIV) est très incertaine.

[9]) Le mot *-pa-* pour « la place sacrée; l'autel » (voir p. 493, n. 5) semble prolongé par un suffixe nominal *-me-*; notre mot serait-il à lire *va*(r)*pameja*? Pour un suffixe nominal *-ma-*, cf. par ex. Archiv Orientální VII 141, n. 8 (*ate-*, *atema-*).

[10]) La forme verbale *tá-tá-t(a)*$_2$(??) appartient probablement au même verbe que les formes verbales *ta-ta-ḫá(?u?)* « j'ai mis » (avec racine redoublée), dans IHH 270, III et n. 8, et *ta*$_2$*-ta* « il a mis(?) », dans IHH 282, VI et n. 6, que j'ai rapprochées du verbe nésite **dai-*, **te-* « mettre, poser, placer », skr. *dádhāti*, gr. τίθημι, etc., indoeurop. **dhē-* (cf. Götze-Pedersen, Muršilis Sprachlähmung 68). Le même verbe se retrouve, me semble-t-il, dans la forme verbale ou « ils (= les oiseaux divins) ont fixé

[1]) [2]) [3])

Pa[(r)]*-mé-tá-va-na* -*já*[(r)][1]) *pá-tá-tá*[4]) -*(m)u*[2])-*p/ba-i-tá*[3])[5])

par le cheval(?) courant(?), pour le vestibule(?) de la ville de *Parmeta* il a fait descendre(?)[5])

Col. VI. … (?)[6]) … [?] (?) [7]) [8])

… +[*m*]*e*(?)[6]) … [?]-*s(a)*$_3$(?)-*ḫá*(?)[8])-*v*$_2$(?*nù*?)-*va*(?)-*tá*[7]) *è*(?)[8])-

[et?] sur la [te]rre il a mis.[7]) Et alors(?) lui(?), mon (= *ame-*

(littéralement: mis)», dans IHH 160, IV et 205, IV, que je propose de lire *ta*[(r!)]*ta* ou *da*[(r!)]*da* (pour le signe , voir Bossert, dans Archiv f. Orientforschung VIII 304 et suiv.), à prononcer sans doute *tâta* ou *dâta*; voir aussi la forme verbale *ar-ḫa-i ta*[(r!)]*ta* (=) «il a mis(?)», Col. VI de notre inscription (p. 507). La forme *tâta* est la 3[e] p. sg.-pl. prét. act., alors que la forme *tâtat(a)(?)* de notre passage, sans doute avec sens passif «ils ont été fixés(?)», ne peut guère être que la 3[e] p. pl. prét. méd.-pass. en *-tat(a)*; cf. IHH 93, 141, n. 7, Archiv Orientální VII 147, n. 3, et ci-dessus, p. 501, n. 12. La fonction médio-passive du suffixe final *-t(a)*, qui rappelle le suffixe médio-passif *-t(i)* du nésite, est ici très claire.

[11]) Pour le pronom *i-ta*$_2$, probablement acc. sg. n., «ceci», à côté de *jata* (IHH 36), cf. *in*, acc. sg. m., à côté de *jan* (IHH 177, n. 7).

[12]) Le mot *pá-tá-tá*, de sens hypothétique «tout(?)», rappelle le mot *pa-ta*$_2$*-sá* «tous(?)» de IHH 173, IV.

[1]) L'«épine» = [(r)], qui manque dans l'édition de Bossert, me semble ici tout à fait certaine.

[2]) On distingue peut-être encore ici des traces du signe , *(m)u*, sur l'original et sur la photographie (pl. LXV).

[3]) Ainsi faut-il probablement lire ici, d'après ma collation et d'après la photographie (pl. LXV).

[4]) Voir n. 12.

[5]) Dans la forme verbale -*(m)u-p/ba-i-tá* «il a fait descendre(?)» (cf. p. 495, n. 5), comparée avec la forme -*(m)u-p/ba-tá* de la Col. IV, la racine est prolongée par un *-i-*; ceci rappelle des cas nésites analogues.

[6]) Pour cette lecture, cf. le passage parallèle de la Col. IV (p. 499). Le signe en question n'est pas complètement conservé, dans notre passage.

[7]) Pour la lecture de ce mot, cf. le passage parallèle de la Col. IV (p. 499, n. 17, 18, 19 et 23).

[8]) Ou *u*?

va$_3$(?)[1]) *- s(à) - pa - va já$^{(r)}$ - tá* *su$_2$(?)*[2])*-pá-ḫá(?)*[4]) κ κ *-tú(?)*[3])*-va-san)*[5]) (offrande?) qu'il a fait descendre(?) à l'autel(?) des pains et à

s$_1$(??)[6])[11]) *(m)u-p/ba-tá(?)*[7]) *Pa$^{(r)}$-mé-tá-va$_4$(?)*[8])*-na-s(a)-pa-va-tá* [9]) *1(?)*[10]) la (place de) purification(?) du vestibule(?),[11]) aussi dans le sac(?) (et)

-ḫá$^{(r)}$(?)[14])*-pa-i*[15])*-ḫá(?)*[4]) *-me-i á-mé-sa$_4$-n ar-ḫa-i ta$^{(r?)}$ta*[12]) *va-tà-ā-n*[13]) dans la caisse (le coffre) du cheval(?) de la ville de *Parmeta* a mis(?).[12])

Et (celui) qui enlève

---

1) Voir p. 506, n. 3.

2) Ainsi faut-il probablement lire ici; cf. aussi Col. IV (p. 500).

3) Ainsi faut-il probablement lire ici; voir la photographie (pl. LXV). Le signe en question manque dans l'édition de Bossert.

4) Ou *u*?

5) Le pronom possessif *á-mé-sa$_4$-n* ou *ā-mé-sa$_4$-n* est le pronom possessif *ames*, prolongé du suffixe nominal *-sa-*, qui a également une fonction possessive (cf. par ex. le même suffixe dans le pronom possessif de la 3e p. sg. *apasan*, *pasan* « son », IHH 190, n. 6, Archiv Orientální VII 138, n. 3, et dans les substantifs traités par moi, Archiv Orientální VII 146, n. 7, etc.).

6) Ainsi faut-il peut-être lire ici; voir la photographie (pl. LXV).

7) Ainsi faut-il probablement lire ici, d'après ma collation et d'après les photographies (pl. LXII et LXIV). Cf. aussi Col. IV (p. 500).

8) Le signe aurait-il ici une valeur *va$_4$*?

9) Ce signe, qui manque dans l'édition de Bossert, est tout à fait certain. Voir les photographies (pl. LXII et LXIV).

10) S'agit-il ici du chiffre 1?

11) Pour ce mot, voir ci-dessus, p. 501, n. 6.

12) Pour le verbe *ar-ḫa-i ta$^{(r?)}$ta*, voir ci-dessus, p. 505, n. 10.

13) On distingue, sur les photographies (pl. LXII et LXIV), un trait vertical au-dessus du signe , mais le chiffre 1(?) ne donnerait pas ici de sens satisfaisant. — L'accusatif *-ān* semble se rapporter, de même que l'accusatif *amesan* de la proposition précédente, au sacrifice offert aux dieux.

14) Ou *u$^{(r)}$*?

15) Le mot *-ḫá(?u?)$^{(r)}$-pa-i*, dat.-loc. sg., semble désigner un sac, peut-être un sac qu'on liait sur le dos du cheval; cf. le passage parallèle de la Col. III (p. 497), et d'autre part IHH 129, n. 7.

jā-è(?)-ā[(?)] dieu -*i-ḫá(?)*[2])*-pa-va-tu-tá* [3])*-n ar-ḫá* -*tá e-va*$_3$[1])
ceci(?), puis aussi au dieu *Santajas*(?), pour lui, l'autel santéen(?),[3]) puis(?)[1])

jā-já-ḫá(?)[2])[4]) *mu-va-tá*[5]) *a - i - a - ta*$_2$ *á-mu*[6])*-pa-va* dieu - *s*
quiconque[4]) (lui) fera violence,[5]) alors à(?) moi,[6]) que le dieu *Santajas*(?),

Col. VII.

dieu *Dada*[(?)]*+me-ma-s* dieu - *s* dieu - *s* -*n*[3])
le dieu *Dadâmemas*, la divinité de la végétation, la divinité de la corbeille(?) à viande(?), de la caisse à provisions (et) du pain brise(?)[7]) l'autel santéen(?)[3])

pá-tá *va*$_3$*- ku*[8])*-a*[7]) *á-ru(?)*[9]) dieu -*n* dieu*Dada*[(?)]*+me-ma-n* dieu -*n*
à celui-ci! Si(?)[9]) le dieu *Santajas*(?) (acc.), le dieu *Dadâmemas* (acc.), la divinité (acc.) de la végétation (et) la divinité (acc.) de la corbeille(?)

---

[1]) Pour la lecture de cet adverbe, voir ci-dessus, p. 493, n. 1.

[2]) Ou *u*?

[3]) L'adjectif -*n* signifie « appartenant au dieu *Santajas*(?) »; mais une traduction plus générale telle que « divin » semblerait également possible. Les deux traits verticaux | | ne sont évidemment qu'une variante du signe idéographique) (.

[4]) Pour *jā-já-ḫá(?u?)* « quiconque », voir IHH 89; voir aussi *[j]á(?)-[s?]-já-ā(?)*, Col. VIII.

[5]) Le mot *mu-va-tá* n'est pas ici la 3e p. sg. prés., comme dans IHH 292, n. 13, mais plutôt l'acc. d'un substantif qui signifierait « violence »; cf. IHH 52 et ci-dessus, p. 490, n. 2.

[6]) *A-mu* « à(?) moi » semble ici un *dativus ethicus*.

[7]) Pour la verbe *va*$_3$*-ku-a*, écrit aussi *va-ku* dans notre colonne, voir déjà p. 493, n. 1. D'après le contexte, je propose pour ce verbe le sens de « briser(?) » et je le rapproche du verbe nésite **vak-* « briser, rompre », connu surtout par le Code hittite, § 13 et 14 de mon édition (*vāki* « il brise »). La forme hiéroglyphique *vaku* est la 3e p. sg. impér., comparable aux formes nésites telles que *aku* « qu'il meure! » Le *a* de *vakua* est peut-être la particule emphatique -*a* (IHH 94).

[8]) Ainsi faut-il lire ici, d'après ma collation et d'après les photographies (pl. LXIII et LXIV).

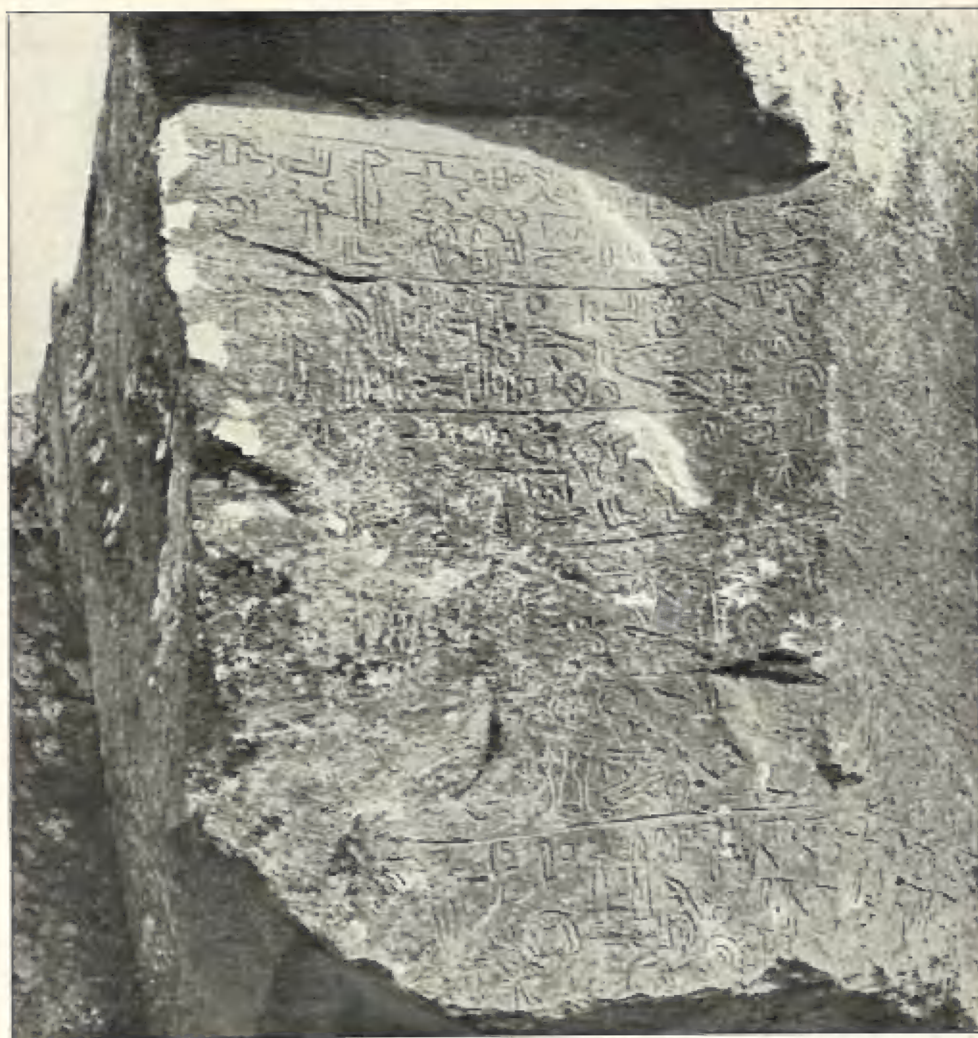
[9]) Le signe , *ru*, semble ici plus probable que le signe « dieu », donné par l'édition de Bossert. La conjonction *á-ru(?)* signifierait-elle « si », et le mot *á-ru(?)-n(à)* (= *aru(?)* + -*(a)n* « le » ?) répèterait-il cette conjonction, à laquelle s'ajouterait encore le pronom -*(a)n* « le », qui représenterait à lui seul tous les noms divins qui le précèdent ? Je n'ose rapprocher cet *aru(?)* « si(?) », très incertain, du gr. ἄρα, ἄρ « donc, à savoir, c'est-à-dire », lit. *ir̃* « et, aussi », etc.



Partie droite de l'inscription A d'Adjigöl-Topada.



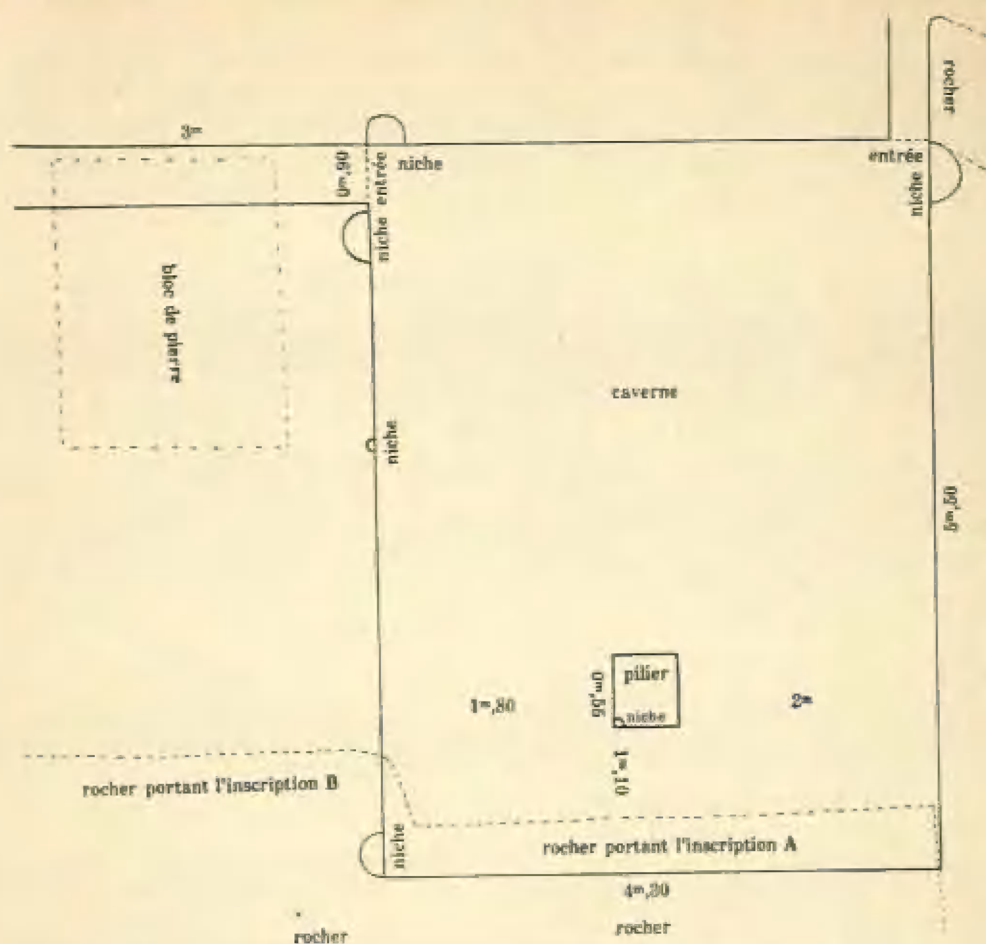
Partie gauche de l'inscription A d'Adjigöl-Topada.



Côté de l'inscription A d'Adjigöl-Topada.



Inscription « hittite »-hiéroglyphique B d'Adjigöl-Topada.



Plan de la caverne creusée auprès de l'inscription d'Adjigöl-Topada.

dieu [signe] [signe] [signe]-n á-ru(?)[1])-n(à)[4]) apa^(r)(n)(?)-tá [signe][2]) [signe][2])-tá(?)[3])-sà-va$_8$

à viande(?), de la caisse à provisions (et) du pain, s'(?)[4]) il (= le malfaiteur) l'ôte du sanctuaire(?), or(?) aussi(?), pour moi, qu'il (= le dieu

á-t(ú)-ḫá(?)[7])-va-mu va^(r)-ga-n [signe]-i-n [signe][2]) [signe]-n [p]á(?)[5])-tà[6]) va-ku[2])[8])

Santajas[?], etc.) brise(?)[8]) ...... le baldaquin (et) l'autel santéen(?) à [cel]ui-ci! Mais(?) [qu]ic[o]nque(?) prend(?)[9])

á-t(ú) dieu [signe] [signe]-n dieu*Dada^(r)+me-m*[a]-n [dieu [signe]]-n [dieu [signe] [signe] [signe]-n]

le dieu *Santajas*(?), le dieu *Dadâmemas*, la [divinité de la végétation] (et) [la divinité de la corbeille(?) à viande(?), de la caisse à provisions (et) du pain],

Col. VIII. [j]á(?)[10])-[s?]-já-ā(?)[10]) ar-ḫá ḫá^(r)-a^(r)[9]) va-s[11]) já-ā[12]) [signe]-tà-s

et qu'[12])il soit un roi, alors que le dieu *Santajas*(?),

---

[1]) Ce [signe] (?), *ru(?)*, serait-il plus probable que le signe [signe], donné par l'édition de Bossert? Cf. p. 508, n. 9.

[2]) Voir p. 508, n. 8.

[3]) Ainsi faut-il peut-être lire ici; voir les photographies (pl. LXII et LXIV).

[4]) Pour *á-ru(?)-n(à)*, voir p. 508, n. 9.

[5]) On distingue encore quelques traces de ce signe, sur l'original et sur la photographie (pl. LXV). Cf. aussi le passage parallèle, au commencement de cette colonne.

[6]) Ce signe est certain, d'après ma collation sur l'original et d'après la photographie (pl. LXV).

[7]) Ou *u*?

[8]) Pour l'impératif de la 3e p. sg. *va-ku*, voir p. 508, n. 7.

[9]) La forme verbale *ar-ḫá ḫá^(r)-a^(r)* (à lire *arḫa ḫarâ ?*) signifie probablement « prend(?) » ou quelque chose de semblable. Pourrait-on rapprocher ce verbe hiéroglyphique du verbe nésite *ḫar(k)-* « prendre, tenir, avoir », dont la 3e p. sg. prés. est *ḫarzi* (cf. déjà IHH 274, n. 7)? La 3e p. sg. impér. du même verbe « hittite »-hiéroglyphique est *ḫá^(r)(?)-tu-u$_1$*, d'après la fin de notre inscription; cf. le nésite *ḫardu*, 3e p. sg. impér. du verbe *ḫar(k)-*.

[10]) Ainsi faut-il peut-être lire ici, d'après ma collation et d'après la photographie (pl. LXV). Cf. p. 508, n. 4.

[11]) Sous ce signe ne se trouve rien, sur l'original; voir la photographie (pl. LXV).

[12]) Les mots *vas já* — *jâpava[s?]* « et qu'il soit — puis qu'il soit » de notre inscription sont remplacés, dans un contexte semblable, de Archiv Orientální VII 186,

va - tá[1]) *e - pa - sa - n*[5]) -*ve*^(r)-*ā*(?)[2])-*n*[3]) *ā-pa-sa*$_4$*-n*[4])[5]) -*já-n* dieu
le dieu *Dadâmemas*, la divinité de la végétation [et] la divinité de la cor-

[-*s*] dieu *Dada*^(r)[6])+*me-ma-s* dieu -*s* dieu -*s*-[*ḫá*(?)[7])] *ar - ḫá ḫá*^(r)-
beille(?) à viande(?), de la caisse à provisions (et) du pain prenne(?)[8])
sa[5]) grande jarre (à provisions)[3]) (et) son[5]) vestibule(?)!

tu - u$_1$[9])[8]) *já - ā*(?)[10]) *- pa - va -* [*s*?][11]) *- s* *- tà* [*-s*] *va - tá ā - pa -*
Puis qu'[il] soit[11]) un moindre nobl[e], alors que le dieu *Santajas*(?), le

sa-n-*ve*^(r)-*n e-pa-sa-ḫá*(?)[7]) -*nà-i* dieu -*s* dieu *Dada*^(r)[12])+*me-ma-s*
dieu *Dadâmemas*, la divinité de la végétation (et) la divinité de la corbeille(?)

II A, par les mots *vas man — mapas;* cf. aussi IHH 43 et suiv., 95. La particule *já* signifie ici « lorsque, que ».

[1]) Les trois points ou traits qui se trouvent sous ce signe, dans l'édition de Bossert (cf. la photographie, pl. LXV), sont peut-être à négliger.

[2]) Ou bien , *a* ? Cf. aussi IHH 289, n. 12.

[3]) Pour le mot -*avēân(?)* ou -*avēan* ou -*avēn* (voir fin de la Col. VII; au lieu de *a*, on peut lire aussi *ā*), cf. IHH 140, n. 4, 204, II, 288, V et 289, n. 12.

[4]) On distingue encore quelques traces de ce signe sur l'original.

[5]) Pour l'alternance des graphies *e-pa-sa-n*, *ā-pa-sa*$_4$*-n*, *ā-pa-sa-n* et *e-pa-sa*, dans notre colonne, voir déjà mes remarques, dans Idg. Forschungen LIII 154, et ci-dessus, p. 503, n. 7.

[6]) On distingue encore l'« épine », ^(r), sur l'original.

[7]) Ou *u*?

[8]) Pour l'impératif *ar-ḫá ḫá*^(r)*-tu-u*$_1$, voir p. 509, n. 9.

[9]) On distingue encore clairement, sur les photographies (pl. LXII et LXIV), ce signe qui manque chez Bossert.

[10]) Ce signe manque chez Bossert; mais voir les photographies (pl. LXII—LXIV). La partie inférieure du signe, et par conséquent aussi les deux traits obliques du bas (marquant la longueur de la voyelle *ā*) ne sont pas certains.

[11]) Voir p. 509, n. 12.

[12]) On distingue encore l'« épine », ^(r), de ce signe, sur l'original; cf. les photographies, pl. LXII et LXIII.

[1]) [?]

dieu [-s] dieu [-s] *ar-[ḫá] ḫá*$^{(r)}$*-l[u*^{1}*)-u*$_1$*?]*
à viande(?), de la caisse à provisions (et) du pain pren-
n[e](?) sa grande jarre (à provisions) (et) ses maisons!"

Inscription B (cf. pl. LXVI):

(??) (?) (?)[2]) . . . . .

Tá-pa-va$^{(r)}$*-la-s(a)*$_4$[3]) *Va*$_1$*-lu-Dada*$^{(r)}$*+me-ma-s(a)*$_4$ *P[a??]-n[a*$_1$*?]-m[u?]*[2]) . . . . .
L'archiviste(?)[3]) de *Valu-Dadâmemas*, grand-roi, *Panamu*(?)[2]) . . . . .

Contenu de l'inscription — *Valu-Dadamemas* (II?), second fils de *Tuvatas* et petit-fils(?) de *Valu-Dadamemas* (Ier?), grand-roi de la ville de *Parmeta* (ou *Parmena*?), monte, comme neuvième(?) roi, sur le trône de ses prédécesseurs. A cette occasion, il bâtit à un carrefour(?) de *Parmeta*, un vestibule(?) ou une chapelle(?) pour les mânes[4]) de cinq(?) de ses prédécesseurs. Ce sanctuaire est pourvu d'un autel. En même temps, il offre des sacrifices aux dieux et à ces mânes. Il transporte là, sur un

---

[1]) La partie inférieure de ce signe manque maintenant, sur l'original.

[2]) Ces trois signes, qui manquent dans l'édition de Bossert (Oriental. Literaturzeitung 1934, 145—146), et dont j'ai cru — sous réserves — reconnaître les traces sur l'original, semblent quelque peu visibles aussi sur notre photographie (voir pl. LXVI); ils restent néanmoins fort douteux. Pour un nom *Panamu(?)*. . ., cf. le nom *Panamuvatas* des inscriptions de Boybeypunari, le nom *Panammû* des inscriptions de Sendjirli, etc.; voir Archiv Orientální VII 136, n. 6.

[3]) Le mot *tapavâlas* ne se composerait-il pas d'un *tapa-* « tablette » (cf. Archiv Orientální VII 143, n. 5) et d'un *-vala-*, pour lequel voir IHH 71, 229, n. 19, et ci-dessus, p. 493, n. 3, de sorte que ce mot signifierait « pourvu d'une tablette, scribe, archiviste »? Il serait difficile de voir dans ce mot un nom propre; le nom du grand-roi *Valu-Dadâmemas* ne semble pas suivi ici du mot pour « fils ». L'emploi du signe , *s(a)*$_4$, dans le mot *tá-pa-va*$^{(r)}$*-la-s(a)*$_4$, recommanderait-il par ailleurs — eu égard à l'emploi de ce signe dans la Col. I de notre inscription — de voir plutôt, dans *tapavâlas(a)*, un génitif: « de(?) l'archiviste(?) de *Valu-Dadâmemas*, grand-roi, *Panamu(?)* . . . »?? Il est en tout cas très intéressant de constater que l'archiviste du grand-roi *Valu-Dadâmemas*, évidemment fier de son œuvre, a mis ainsi sa signature, à côté de cette magnifique inscription rupestre.

[4]) L'expression « hittite »-hiéroglyphique pour les « mânes » me paraît être dieu-*ma-ru-v(a)*$_2$*-va*$_2$*-na-s* dieu-*ná-s*; voir ma prochaine édition de la stèle de Kaiséri, C III. Je voudrais traduire *maruvvanas enas(?)* par « dieu mort(?) », en me référant à la racine indo-européenne **mer-* « mourir », skr. *márate* « il meurt », *mṛtáḥ* « défunt », lat. *morior*, *mortuus* « défunt », v. sl. *u-moriti* « tuer », *mrъtvъ* « défunt », v. isl. *marþ*, gall. *marw* « défunt » ‹ *celt. *marṷo-s*, indo-europ. **mṛ-ṷo-s*, etc. Le mot nésite pour les mânes est *akkantés*.

chariot tiré par un cheval(?), un grand vaisseau en forme de soulier, rempli de boisson d'offrande. Sur son ordre, le « maître » *Agus* ou *Akus*, gardien de la porte de *Parmeta*, se rend au même endroit, en transportant des offrandes dans une caisse et dans un sac, sur une voiture tirée par un cheval(?). *Agus*, en entrant(?), présente du « pain de la porte(?) »; *Valu-Dadamemas* offre du pain des fruits(?) au dieu(?) -*tas*(?). *Agus* présente deux cornes(?) que *Valu-Dadamemas* place sur le mur(?) du sanctuaire et remplit(?) de boisson. *Agus* dépose ensuite les offrandes dans le sanctuaire, sur « l'autel des pains » et à la « place de purification(?) », pendant que le cheval(?) de *Valu-Dadamemas* est mis sous un baldaquin. *Agus* offre ensuite une portion d'offrandes au dieu *Santajas*(?), une seconde portion au dieu *Dadames* et une troisième enfin à la divinité de la végétation et à celle des offrandes, conjointement. *Valu-Dadamemas* met une chaise(?) à porteurs(?) à la disposition d'*Agus*. Ce dernier, après avoir encore offert des sacrifices devant le cheval(?) de *Valu-Dadamemas*, devant la porte, et deux vases, à l'intérieur du sanctuaire, se rend à la « Ville des chevaux », non loin de là probablement — où se trouvaient peut-être les écuries royales — pour y faire des sacrifices dans un sanctuaire semblable, devant(?) la double hache, devant la chaise(?) à porteurs (?) royale, et offrir trois vases, à l'intérieur du sanctuaire. Peut-être des présages tirés du foie, dans l'entrée du sanctuaire, ont-ils prescrit à *Valu-Dadamemas* d'offrir encore trois vases pour les sacrifices devant le cheval(?) et devant la porte du sanctuaire, ainsi que trois objets peu clairs (boucles??) pour le rideau(??) (Col. VI) de la place sacrée (de l'autel), dans le sanctuaire même. *Agus* fait apporter tout ceci par un cheval(?) de la ville. Viennent ensuite les malédictions usuelles contre quiconque commettrait un crime contre ce sanctuaire. Si quelqu'un enlève ou viole l'autel de *Santajas*(?) et les offrandes, les dieux *Santajas*(?), *Dadamemas*, la divinité de la végétation et la divinité des offrandes briseront à celui-ci son propre autel. Si quelqu'un fait sortir du sanctuaire les statues de ces divinités, les dieux briseront à celui-ci son propre baldaquin et son propre autel. Enfin, si un roi s'empare des statues de ces divinités, celles-ci prendront la grande jarre à provisions destinée à ses mânes, et son sanctuaire; si le malfaiteur est un moindre noble, ces divinités lui prendront la grande jarre à provisions destinée à ses mânes, et ses maisons.

Cette inscription a été gravée dans le rocher par l'archiviste du grand-roi *Valu-Dadamemas*, qui se nommait peut-être *Panamu*(?) ... —

Notre inscription rappelle, par son minutieux contenu, les rituels hittites-cunéiformes de Boghazkeui, qui règlent les sacrifices jusque dans leurs plus petits détails. Elle n'est donc autre qu'un rituel de ce genre, écrit cette fois, non sur une tablette d'argile, mais sur un rocher.

Dans Archiv Orientální VII (1934) 403 et suiv., j'ai exprimé l'opinion que les inscriptions d'Adjigöl-Topada, Suvasa et Kaiséri seraient à dater, étant donné le caractère très archaïque de leur écriture, au moins du onzième siècle av. J.-C. Cependant si nous comparons l'écriture des inscriptions de Boybeypunari (13e siècle av. J.-C.), que j'ai éditées dans Archiv Orientální VII (1935) 133—178, avec celle de l'inscription d'Adjigöl, nous sommes tentés de considérer cette inscription comme plus ancienne que les inscriptions de Boybeypunari (cf. déjà l. c. 175, n. 1). Notons surtout ici les formes très archaïques des signes [sign] *já$^{(r)}$* (Col. III, p. 499), [sign], *jă* (Col. VI, p. 508), [sign], *pa* (Col. II, p. 493), [sign], *ka* (Col. II, p. 496), [sign], [sign], [sign], *lu* (Col. I, p. 490, III, p. 498; inscr. B, p. 511), [sign], [sign] (à côté de [sign], Col. VI, p. 508) *ar$^{(r)}$-ḫa, ar$^{(r)}$-ḫă* (Col. II, p. 496, III, p. 497), [sign], *a$^{(r)}$* (Col. III, p. 497), forme cursive, probablement du signe [sign], *a$^{(r)}$* qu'on trouve sans l'« épine »,[1]) par ex. dans l'inscription de *Tutḫalijas* d'Emir Ghazi, Messerschmidt 2, L, *passim*).[2]) Tandis que le signe [sign], [sign], servant à séparer ou à unir des mots, n'est employé que rarement dans les inscriptions de Boybeypunari (voir Archiv Orientální VII 143, n. 6), dans notre inscription (ainsi que dans l'inscription de Suvasa) il manque complètement ou presque (cf. peut-être seulement [sign] *-s* « vestibule(?) », Col. IV., p. 500 et n. 6, Col. VI, p. 507, et [sign] [sign] (?) « petit-fils(?) », dans l'inscription de Suvasa, Côte C, p. 520); ajoutons encore que ce signe est au contraire employé de façon systématique sur la stèle de Kaiséri, qui est donc probablement plus récente que les inscriptions d'Adjigöl et de Suvasa. Autre considération importante, il semble que le style et la phraséologie de notre inscription diffèrent beaucoup de ceux des inscriptions de Boybeypunari et aussi des inscriptions de Carchemish, etc. Aurions-nous donc à placer les inscriptions d'Adjigöl et de Suvasa avant la dynastie de *Suppiluliumas*, à l'époque d'anarchie dans l'empire hittite, qui a précédé le règne de *Tutḫalijas* II (ca. 1450 av. J.-C.)? Ceci s'accorderait bien avec le fait que ces inscriptions n'emploient pas encore — autant qu'on peut voir[3]) — le disque ailé pour marquer les noms des grands-rois qu'elles

---

[1]) Le signe [sign], de IHH 198, II (= Carchemish I, A 1a) ne devrait-il pas être également rappelé ici, de sorte que nous aurions un mot *a-nă-s* (au lieu de *a+me-nă-s*), gén. sg., « mère(?) », comparable au lat. *anus* « vieille femme », pr. *ane* « vieille mère », etc.?

[2]) Voir aussi les très intéressantes formes [sign], [sign] — figurant un animal(?) — pour le signe *ă* (Col. II et V; cf. aussi l'inscription de Suvasa, Côté D, p. 521) dont nous reparlerons à une autre occasion.

[3]) La partie supérieure du début de l'inscription d'Adjigöl est maintenant brisée; il ne paraît guère probable cependant que le disque ailé s'y soit trouvé originairement.

mentionnent. Cette haute date semble contredite, il est vrai, par le caractère cursif de l'écriture de ces inscriptions rupestres. Mais ne peut-on supposer, à juste titre, que des formes cursives des signes « hittites »-hiéroglyphiques avaient déjà commencé à se développer, peu après l'invention de cette écriture (cf. Bossert, Šantaš und Kupapa 52)? D'autre part, le fait que nous possédons encore peu de matériel de comparaison pour cette époque fort ancienne de l'histoire hittite, nous interdit de trancher prématurément cette question. Souhaitons qu'un avenir proche nous apporte la solution de ce difficile problème.

Dans Archiv Orientální VI, 399 et suiv., et dans IHH 294, n. 15, j'ai déjà émis l'hypothèse que les grands-roi *Valu-Dadamemas* II et *Tuvatas* (= *Tluvatas*??) de notre inscription sont peut-être identiques aux princes *Valu-Dadâmemâs* et *Lâvatavâs* (= *Tlâvatavâs*?? Cf. *Labarnas-Tabarnas* = *Tlabarnas)* de l'inscription de Sultan Han. Si cette supposition était juste, il s'agirait ici des très célèbres rois du peuple « hittite »-hiéroglyphique, qui auraient joué dans la tradition de ce peuple un rôle analogue, par ex., à celui du roi *Tlabarnas* chez les Hittites cunéiformes (Nésites).

Avec l'aimable autorisation et aux frais du Ministère de l'Instruction Publique d'Ankara — qui a bien voulu m'aider très généreusement dans toutes mes recherches hittitologiques sur le territoire de la République Turque — M. Salahattin Kandemir et moi, nous avons entrepris aussi quelques sondages au voisinage de notre inscription, pendant notre séjour à Adjigöl. Qu'il me soit permis de remercier très cordialement, à cette occasion S. E. M. le ministre Abidin özmen et M. le Dr. Hamit Zübeyr Koşay, Directeur général des Musées turcs, de toute l'aide qu'ils ont bien voulu m'accorder. Je voulais surtout voir si le sanctuaire mentionné dans notre texte, ne se trouvait pas immédiatement devant cette magnifique inscription rupestre. Quatre jours durant, nous avons travaillé en cet endroit avec quelques ouvriers. A notre grande surprise, nous y avons trouvé une grande caverne dont on verra le plan, pl. LXVII. Cette caverne était creusée à même le sol vierge et soutenue par un pilier naturel. On y voit quelques niches pour les lampes, les ustensiles, etc. La caverne avait, semble-t-il, deux entrées: l'une conduisait à un rocher marqué de quelques signes(?) énigmatiques (voir pl. LXI); l'autre était dissimulée sous un grand bloc de pierre (voir ibid.) placé là intentionnellement, et que nous avons dû faire sauter à la poudre. La caverne est très soigneusement et régulièrement creusée. A l'intérieur, nous n'avons trouvé qu'un tesson de vase vert, émaillé, provenant probablement de l'époque byzantine. Malheureusement, nous n'avons pu terminer nos sondages dans cette caverne où il restait encore assez de terre à déblayer: les ouvriers, craignant un éboulement, refusèrent de continuer le travail. Le Ministère de l'Instruction Publique d'Ankara se propose d'ailleurs de finir plus tard ces sondages. Cette caverne, qui est exactement de la largeur de l'inscrip-

tion, a-t-elle été faite par le roi *Valu-Dadamemas*, pour servir de sanctuaire aux mânes de ses prédécesseurs, ou bien — ce qui semble plus probable — des occupants postérieurs ont-ils creusé leur habitation immédiatement devant la mystérieuse inscription hiéroglyphique, dans l'espoir d'être bien gardés par elle? Ajoutons qu'auprès de l'inscription rupestre de Bulghar Maden, nous n'avons trouvé ni caverne ni tombeau.

L'INSCRIPTION «HITTITE» HIÉROGLYPHIQUE DE SUVASA.

Par

Bedřich Hrozný.[1])

Article lu par M. Dussaud devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres à Paris, le 13 septembre 1935.

Nos travaux sur l'inscription d'Adjigöl-Topada — dont il est question dans le précédent article — une fois terminés, Bay Salahattin Kandemir et moi, nous sommes partis d'Adjigöl, en « araba », dans la matinée du 2 Novembre 1934, pour le village de Suvasa[2]) ou Sivasa qui se trouve à environ 40 km à l'ouest de Nevšehir. Nous sommes arrivés à destination vers midi (voir pl. LXVIII). Le village de Suvasa est l'un des plus primitifs villages anatoliens qu'il m'ait été donné de voir pendant mes voyages dans ce pays. Les misérables maisons qui le composent, au nombre de quarante-cinq environ (avec ca. 200 habitants) sont très souvent adossées directement au rocher ou creusées à même celui-ci (voir pl. LXVIII). Comme à Adjigöl, nous nous sommes logés chez le muchtâr et chez l'un de ses parents. Dans le voisinage de Suvasa, sont quelques villages dont les habitants appartiennent à la secte des Bektaši. Il est curieux de noter en passant que les Bektaši ne mangent pas de lièvres, animaux qu'ils vénèrent beaucoup. On peut reconnaître ici un dernier vestige de l'ancien culte du lièvre, chez les « Hittites » hiéroglyphiques, qui le considéraient comme l'animal sacré du dieu-montagne et s'en servaient comme animal d'oracles; voir IHH 126, n. 5.

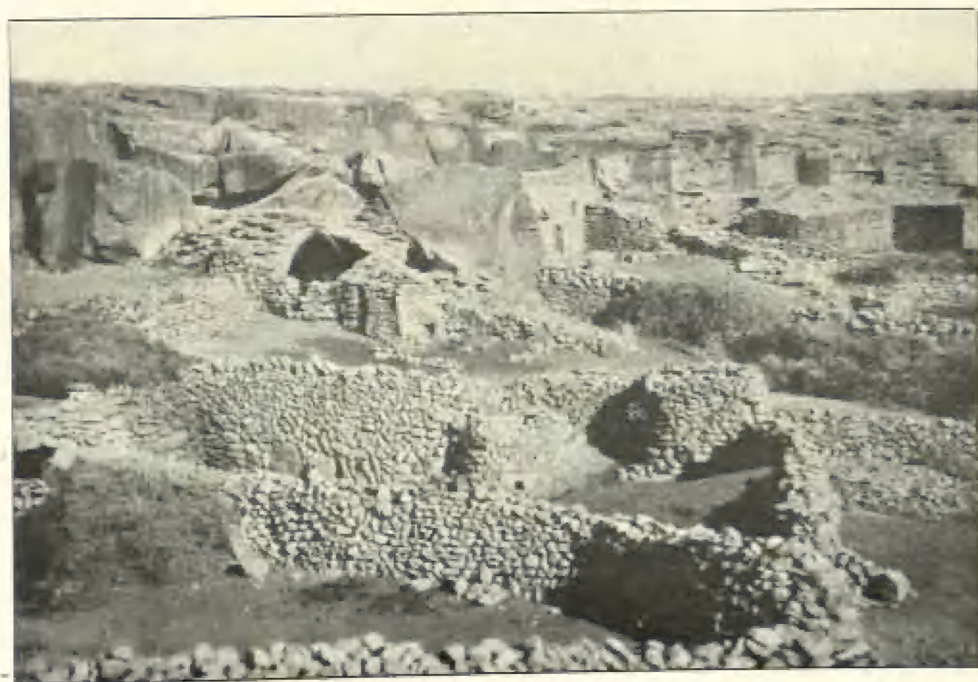
A peu près à 25 minutes, au sud-ouest du village de Suvasa, une inscription « hittite »-hiéroglyphique a été découverte en 1906 sur un rocher, par H. Rott; voir le livre de cet auteur, Kleinasiatische Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien und Lykien (Leipzig, 1908) 249 et suiv. Cette inscription a été publiée de manière très insuffisante, très incomplète surtout, d'après les photographies de Rott, par Messerschmidt, ibid. 175 et suiv. Les mêmes dessins ont été encore reproduits par Bossert, dans Orientalistische Literaturzeitung 37 (1934), 149—150; au dire de Bossert, les photographies de Rott ont été perdues en 1918, lors de l'arrivée

[1]) Avec 8 planches.

[2]) Le nom ancien de ce village était Sobeson; voir Rott, Kleinasiatische Denkmäler 254.



Devant la maison du muchtâr de Suvasa.



Le village de Suvasa, avec ses maisons et ses cavernes.



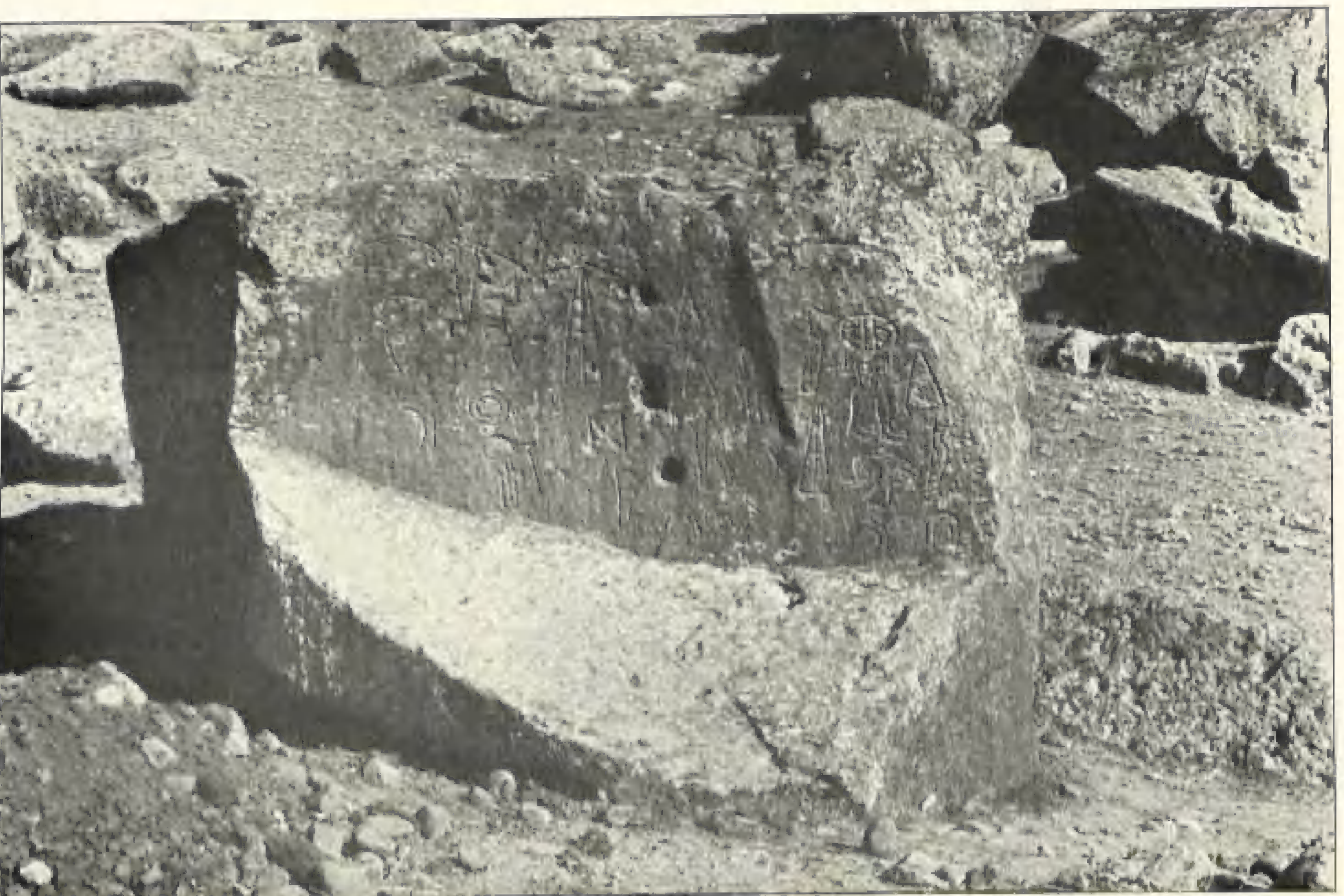
L'autel rupestre de Suvasa, avec le paysage environnant, vu de l'ouest.



L'autel rupestre (+) de Suvasa, vu de l'est.



Côté A de l'inscription «hittite»-hiéroglyphique de l'autel de Suvasa.



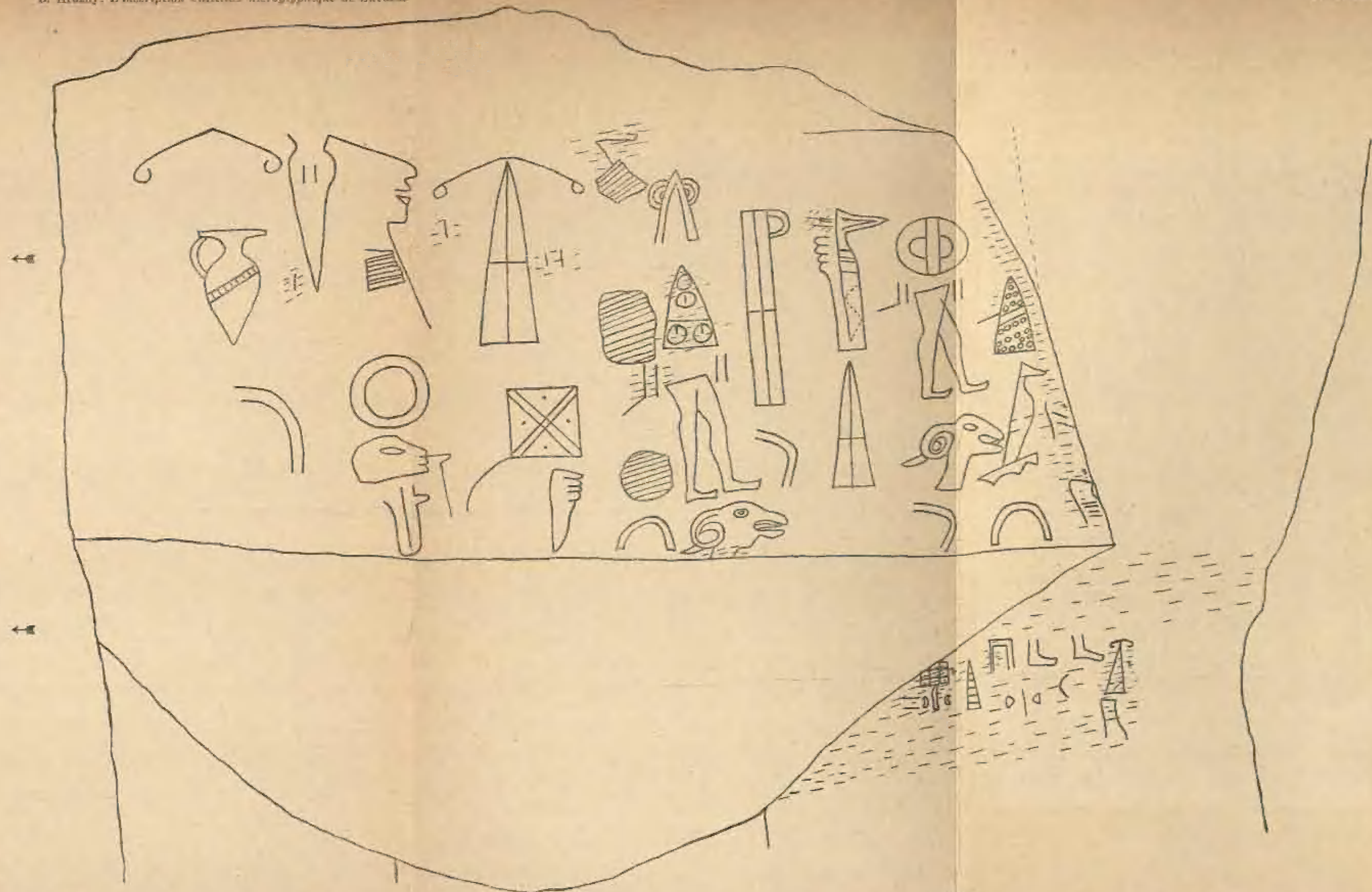
La face de l'autel de Suvasa et le Côté B de son inscription «hittite»-hiéroglyphique.



Côté C de l'inscription «hittite»-hiéroglyphique de l'autel de Suvasa.



Côté D de l'inscription «hittite»-hiéroglyphique de l'autel de Suvasa.



L'inscription de Suvasa.



L'inscription de Suvasa.

des Français à Strasbourg. Copier sur place l'inscription et en prendre de bonnes photographies, était l'un des principaux buts de mon voyage archéologique de 1934 en Turquie. Ici également (voir déjà ci-dessus, p. 514), que S. E. le Ministre de l'Instruction Publique d'Ankara, M. Abidin özmen, et M. le Dr. Hamit Zübeyr Koşay, directeur général des Musées turcs — qui ont eu l'amabilité de faciliter mon voyage à Suvasa et de mettre à la disposition de M. Salahattin Kandemir, mon compagnon de voyage, un crédit pour faire nettoyer l'inscription — veuillent bien trouver mes meilleurs remerciements; je remercie cordialement aussi M. S. Kandemir de toute l'aide qu'il m'a prêtée pendant ce voyage.

L'inscription de Suvasa est gravée dans un grand bloc de trachyte, qui, sans doute détaché par un tremblement de terre du sommet de la colline, a roulé presque jusqu'au pied de celle-ci. Pl. LXIX, en haut, on le voit de son côté ouest; ibid., en bas, il est pris de son côté est. C'est le plus éloigné des deux blocs qu'on aperçoit sur cette photographie. Sur cette deuxième photo, on voit également que son sommet présente deux cavités: il est assez probable, à mon avis, qu'il s'agit ici d'un autel en plein air,[1]) pourvu de deux cavités, l'une étant destinée à recevoir les offrandes solides, l'autre à recevoir les offrandes liquides. Sur la première photo, qui représente le côté ouest du bloc, on remarque qu'il repose sur une base oblique formant accès à l'autel; au-dessus, on voit trois trous, faits sans doute afin que le prêtre puisse monter sur l'autel pour disposer les offrandes à son sommet. Ces trous évitent clairement l'écriture; voir aussi la photographie, pl. LXXI. Le rocher a environ 4^m, 10 de long, 5^m, 60 de large et 3^m, 15 de haut. Plusieurs signes des Côtés C et D étaient recouverts de terre, si bien que nous avons dû ouvrir une tranchée autour de ce bloc, pour dégager et pouvoir lire les parties les plus basses de l'inscription. En creusant cette petite tranchée d'un mètre de profondeur à peu près, nous n'avons trouvé aucune trace d'époque ancienne. Nous avons d'ailleurs entendu dire qu'un vali turc avait fouillé à cette place, quelques années auparavant. Il nous fallut aussi débarasser plusieurs signes des lichens dont ils étaient recouverts.

L'inscription est gravée en caractères hiéroglyphiques cursifs, mais fort hauts, en général. Il s'agit, comme nous le verrons tout de suite, de deux inscriptions. La courte inscription du Côté A et la fin de l'inscription principale, Côté D, sont plus légèrement écrites que les deux parties de l'inscription principale qui se trouvent sur les Côtés B et C.

Ma copie des deux inscriptions (voir pl. LXXIV et LXXV) a été prise au cours de l'après-midi du 2 Novembre et de la journée du 3 Novembre 1934; je l'ai rectifiée ensuite, à Prague, d'après mes photographies de ces inscriptions (voir pl. LXX—LXXIII). La photographie du Côté D, tourné vers

[1]) Mais voir aussi ci-dessous, p. 522.

le nord (voir pl. LXXIII), est, par là même, moins claire et moins réussie que les autres; il se trouve que cette partie de l'inscription principale est aussi très mal écrite.

Au-dessous du commencement de l'inscription principale, sur un côté oblique de la pierre (Côté A), on voit quelques signes « hittites »-hiéroglyphiques assez négligemment écrits, provenant d'une autre main que l'inscription principale; voir la photographie et l'autographie, pl. LXX et LXXIV. Voici comment on peut lire ce graffito:

Côté A: (?)[1])

(?)[1]) *Tà-tà-s*(?)[2])

Grand-roi(?)[1]) *Tatas*[2])

(?)[3])

(?)[3]) -*va-na-s*$_1$

de la ville de *Melita*(?).[3])

---

[1]) Ici, j'ai d'abord lu le signe , qui me semble maintenant peu probable; cependant les deux signes sont, eux aussi, assez incertains.

[2]) Cf. n. 3.

[3]) Si le signe (?) se trouve bien ici, il s'agirait probablement, à mon avis, de la même ville que dans l'inscription d'Izgin, Messerschmidt 1, XIX A, V, où le prince *Dadâs* expose qu'il a bâti la ville de -*tá-va* (à lire ainsi, d'après ma collation). Or ce prince a sans doute régné à Malatia. Ne serait-il donc pas permis de considérer cette ville comme sa capitale, et de lire son nom *Melit(?)-tá-va* , *Malit(?)-tá-va* , en se référant au nom *Meliddu*, *Milid(d)u* (assyr.) ou *Malita* (« cappad. ») de la ville de Malatia (voir Archiv Orientální VII 160 et suiv.) et au nom grec de la contrée de Mélitène, Μελιτηνή? Le signe figurerait-il un rayon de miel? Je rappelle ici le mot hittite-cunéiforme pour le miel, probablement aussi pour le rayon de miel, *milit*, et l'adjectif hittite-cunéiforme *miliddu-*, *maliddu-* « doux » (pour ces deux mots, voir Ehelolf, dans Oriental. Literaturzeitung XXXVI 1 et suiv.), l'indo-européen **melit*, gr. μέλι, lat. *mel*, got. *miliþ* « miel », etc. Le nom de la ville de Malatia, *Malita*, *Melitava(?)*, *Malazija* (Archiv Orientální VII 160), *Meliddu*, *Milid(d)u*, signifierait-il donc « la ville du miel », et serait-il d'origine indo-européenne? Le nom de la ville de *Melita (Melitâva ?)*, écrit -*ta*$_2$-*â-v*[*a?*], se trouve peut-être

Voici maintenant l'inscription principale de l'autel de Suvasa:

Côté B:

Lu(?)-li-mé-s dieu *Dada+me(?)-ma-s(a)₅*[1]) [2]) -*s(a)₅ Va₁-lu-*
Lûlimes-Dadamêmas,[1]) (grand-)échanson de l'autel royal,[2]) grand-échanson[3]) de[4]) *Valu-*

Dada+me(?)-mâ-s -s(a)₄-e -s(a)₂ é(?)-n(à)[4]) *-s(a)₅*[3])
Dadamêmas, grand-roi, l'oint(?),

---

aussi dans l'inscription de Carchemish I, V (Archiv Orientální VII 183), qui vient ici à côté de la ville de *Dupata* (= *Turmitta* ?); et ne serait-il pas à lire (?)-*va-sá*- -*n*, « (l'image de la déesse *Kupapas*) de *Melitava*(?) », dans l'inscription de Boybeypunari III, II C (voir Archiv Orientální VII 145, p. XXVI et XXIX; cf. peut-être aussi Cornell Expedition, pl. XVI, A II et B III?)? Pour un autre idéogramme désignant le pays ou l'empire de Malatia, voir Bossert, Archiv f. Orientforschung IX 105, 330 et suiv. Il est évidemment difficile de dire si notre roi *Tatas* ou *Dadas*, de *Melita(?)*-Malatia(?), est identique au roi *Dadâs* de Malatia, mentionné ci-dessus. D'autre part, il est sûr que ce roi est sensiblement postérieur à l'auteur de l'inscription principale de Suvasa.

[1]) Notre lecture du mot en *lu(?)-li-mé-s*, qui donne un mot bien connu de la langue hittite-cunéiforme (*lu-li-mi-eš* = *lûlimes*, peut-être « efféminé(?) », comme contraire de *innaravvanza* « fort », dans le texte publié par Sturtevant, Transactions of the American Philological Association 58, 24, I 28; cf. aussi I 2: *lu-li-mi-ia-aš*, gén. sg.; II 2: *lu-ú-li-mi*, dat.-loc. sg.; IV 35: *lu-li-mi-in*, acc. sg.), confirme, semble-t-il, notre lecture du signe en *lu(?)* (voir IHH 110), ainsi que celle du signe en *mé*. De même, notre fréquente interprétation de l'« épine » comme marquant la longueur (voir IHH 101), est ainsi confirmée. Il est très malaisé de décider quelle pourrait être la traduction du nom *Lûlimes-Dadamêmas*. Le mot suméro-babylonien *lulimu*, dont dérivent les mots hittites, signifie surtout « cerf; prince, roi »; cf. maintenant Landsberger, Die Fauna des alten Mesopotamien 98, et l'équation: *lu-li-mu* = *šar-ru* « roi », dans CT XVIII 27, face 3 ab, mais aussi le mot babylonien *lulimu* « splendeur », qui pourrait être considéré, croyons-nous, comme point de départ pour toutes ces significations. Le nom en question ne signifierait-il pas: « *Dadamêmas* est roi »? Ou bien « La splendeur de *Dadamêmas* »?

[2]) Cf. ci-dessus, p. 493, n. 5. Par « autel royal », il faut probablement entendre la grande pierre sur laquelle notre inscription est gravée.

[3]) Le mot -*s(a)₅*, c'est-à-dire « grand échanson », n'est pas, quant au sens, très différent du titre -*s(a)₅* « (grand-)échanson » du passage précédent.

[4]) La postposition *é(?)-n(à)* « pour(?) » remplace-t-elle ici une particule du génitif?

Côté C:

-*tu-tá-va-s*$_5$-*p/bá-p/bá-s(a)*$_5$[1]) -*s*[2])*Va*$_1$-*lu-Dada*$^{(r)}$+*me*-
fils[2]) de *Tutavas-p/bap/bas*,[1]) petit-fils(?)[3]) de *Valu-Dadâme*-

[4]) [5]) [6]) (?)

má(?)[4])-*s(a)*$_5$ [5]) ^{d}*Kupapas* [6])-*ḫá*(?*u*?) (?)[3])

mas, grand-roi,[5]) et de ^{d}*Kupapas*- - ,[6])

---

[1]) Il semble assez probable que, dans -*tu-tá-va-s*$_5$, les syllabes *tu-tá-va-s*$_5$ soient la lecture de l'idéogramme . *Tutavas* serait donc peut-être le nom d'un dragon ou griffon qui se nourrit(?) de poissons ou qui vit dans l'eau. Le nom *Tutavas-papas* ou *Tutavas-babas* signifierait-il à peu près «*Tutavas* est le père»? Cf. par ex. le nom Ελαιβαβης, dans Sundwall, Die einheimischen Namen der Lykier 58.

[2]) L'écriture «hittite»-hiéroglyphique emploie l'image de la «main» (IHH 52) pour exprimer le mot «fils». Le fils ne serait-il pas ainsi désigné comme «la main (droite)» de son père et de sa famille?

[3]) Le signe (?), qui figure — semble-t-il — un berceau, exprime peut-être ici le mot pour «le petit-fils»; voir IHH 53 et 267, n. 6. Mais un signe assez différent, à savoir , paraît employé avec le même sens, dans l'inscription d'Adjigöl, Col. I; voir ci-dessus, p. 490, n. 1. Notons aussi qu'un mot -*(a-)s* semble avoir le sens de «descendant(?)»; voir Meriggi, Bauinschriften 160, et cf. peut-être le mot - -*te-(e-)s*, dans IHH 243, n. 14 et Archiv Orientální VII 139, C. Ces mots seraient-ils à séparer de notre mot? La graphie -*te-(e-)s* recommanderait-elle de lire phonétiquement -*tú*-, le signe de - -*(a-)s*? Et le mot -*tú*(?)-*(a-)s*, -*te-(e-)s* «descendant(?)», ne serait-il pas à rapprocher du mot -*ḫá*$^{(r)}$-*tú-s* «arrière-petit-fils de l'arrière-petit fils», d'une part, et d'autre part, des mots nésites *ḫa-ar-du-va-aš-ḫa-ar-du-va* (KUB XXVI 43, face 65; nommé ici après *ḫassus ḫanzassus* «descendants») et *ḫar-tu-u-va-ḫa*[*r-t*]*u-va-ti*, instr. sg. (KUB XII 58, IV 13; nommé ici après *ḫasset ḫanzassit*), qui désigne également un des degrés de descendance les plus éloignés (voir Forrer, Hethitische Bilderschrift 31 et IHH 54)? L'ensemble des inscriptions dont nous disposons ne permet pas de trancher ces questions avec certitude.

[4]) Le signe , qui figure probablement un miroir (cf. le relief «hittite»-hiéroglyphique, Meyer, Reich d. Chetiter 37 et Messerschmidt 2, pl. XXII), ne peut sans doute avoir, dans ce nom propre, qu'une lecture *má*.

[5]) Il semble que nous devions placer le titre «grand-roi» après le nom de

Côté D:[7]) (?) | (??) .... (?) (?)[6]) (?)

-*i*^(r)(?)[9]) *1*(?) ... *pá*(??)- ... -*s(a)*$_5$(?) *i*^(r)-*ā*(?)[8]) [10]) *s*(?)-*pá-du-li-*
a dédié(?)[11]) 1(?) sac(?)[9]) ...., une caisse (un coffre),[10])
(et) du bois(?)[12]) de construc-

(?) (?) (?)[13]) ... (?)

ā[12]) (?) (-)*va*(?) (?)[13]) ... -*e-tá-nà-a*^(r)[14]) *e(n)*(?)-*na*(?) -*u*$_1$-*tá*[11])
tion(?) pour une maison(?), (et pour) une grande chaise (? table?)[14]) (....).

Contenu de l'inscription — *Lûlimes-Dadamemas,* probablement échanson (prêtre) de l'autel royal (c'est-à-dire sans doute de cet autel rupestre de Suvasa), grand-échanson du grand-roi *Valu-Dadamemas,* et fils de *Tutavas-papas* (ou *Tutavas-babas)* et petit-fils(?) du (ou d'un) grand-roi *Valu-Dadamemas* et de sa femme(?) *Kupapas-* - , dédie

---

Valu-Dadâmemas, quoique, sur l'original, il se trouve plutôt sous le nom de la femme(?) de celui-ci, ^d*Kupapas-* - .

[6]) Dans le signe , s'agit-il d'une variante du signe , qui se trouve par ex. dans IHH 185, II? Cf. aussi Archiv Orientální V 116.

[7]) Les caractères inscrits de ce côté sont moins soignés et moins profonds que ceux des Côtés B et C (cf. déjà p. 517).

[8]) Pour la forme exacte(?) du signe que je crois distinguer ici, voir l'autographie (pl. LXXV). Serait-ce *ā*, ou plutôt *já*?

[9]) Pour le mot -*i*^(r)(?), avec le sens hypothétique de «sac(?)», cf. l'inscription d'Adjigöl, Col. III, ci-dessus, p. 497, n. 5.

[10]) Le signe n'est probablement qu'une variante du signe «caisse, coffre»; voir également l'inscription d'Adjigöl, Col. III, ci-dessus, p. 497, n. 3.

[11]) La forme verbale -*u*$_1$-*tá*, 3e p. sg. prét., semble réclamer ici une signification telle que «sacrifier, dédier». L'idéogramme figure peut-être la tête d'une victime, avec l'«épine»; cf. IHH 201, n. 1.

[12]) Pour le mot *s*(?)-*pá-du-li-ā*, probablement «bois(?) de construction(?)», voir déjà IHH 166, n. 9, et 167, II, où ce mot est écrit , *s*$_1$-*pa-tú-li-ā*. La graphie de ce mot, dans notre inscription, est très importante parce qu'elle confirme les lectures de en *pá*, et de et , respectivement en *tú* et *du*.

[13]) Moins probablement, la forme cursive du signe «la table».

[14]) Le mot ...-*e-tá-nà-a*^(r) serait-il ici la lecture de l'idéogramme précédent pour la «grande chaise (? table?)»?

un sac (?) et une caisse d'offrandes, ainsi peut-être que du bois de construction pour une maison(?) et pour une grande chaise (moins probablement: table), vraisemblablement à cet autel. Avait-on l'intention de bâtir une maison pour abriter cet autel rupestre, ou bien de la bâtir auprès de lui ?[1]

Il est très probable que le grand-roi *Valu-Dadamemas* nommé dans cette inscription, est l'un des deux *Valu-Dadamemas*, rois de *Parmeta*, dont parle l'inscription d'Adjigöl traitée par moi ci-dessus, p. 488 et suiv. S'il s'agit, dans l'inscription de Suvasa, de deux grands-rois *Valu-Dadamemas*, l'un dont *Lûlimes-Dadamemas* était grand-échanson, et l'autre dont le même *Lûlimes-Dadamemas* était le petit-fils(?), ces deux *Valu-Dadamemas* pourraient être identiques aux deux rois de ce nom mentionnés dans l'inscription d'Adjigöl. Les inscriptions d'Adjigöl et de Suvasa sont en effet, d'après leur écriture, à peu près contemporaines.

A côté de cette inscription, un autre grand-roi, *Tatas* ou *Dadas* de Malatia(?) a fait plus tard graver son nom sur l'autel de Suvasa.

* *
*

Note: L'autel de Suvasa semble avoir la forme d'un soulier; voir surtout pl. LXIX et LXXI. Serait-ce là simple hasard ou bien cette forme serait-elle intentionnelle? Et ne devrions-nous pas, dans le deuxième cas, rappeler le fait constaté par nous dans IHH 132, n. 6, 273, n. 9, Archiv Orientální VII, 179, n. 5, 189 et suiv., et ci-dessus, p. 494, n. 1, que les « Hittites » hiéroglyphiques employaient assez souvent des vaisseaux en forme de soulier pour leurs libations (cf. les signes et)? La partie antérieure de ce grand autel-soulier(?) semble en effet avoir été taillée de manière à former l'avant du soulier. Le soulier était probablement l'emblème d'une divinité hittite. Ne pourrait-on pas rappeler ici la supposition de Rob. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt, p. 166, n. 3, à savoir que le mot σανδάλιον «sandale» soit à rapprocher du nom divin *Santas*, Sandon?

---

[1] Il est assez curieux qu'aucune divinité ne soit nommée ici, à laquelle ces offrandes auraient été offertes.

BOOK REVIEWS

Martin David: VORM EN WESEN VAN DE HUWELIJKSSLUITING NAAR DE OUD-OOSTERSCHE RECHTSOPVATTING. (Openbare les gehouden bij den aanvang van zijn lessen als privaat-docent in de oostersche rechtsgeschiedenis en de grieksch-egyptische papyrologie aan de Rijks-Universiteit te Leiden op woensdag 31 januari 1934.) Leiden: E. J. Brill, 1934. 41 S.

Gegenstand dieser lesenswerten, mit einem reichhaltigen Anmerkungsapparat versehenen Antrittsvorlesung ist eine kurze rechtsvergleichende Darstellung der Gestaltung und des Wesens der Eheschließung in den vorderasiatischen Rechten. Im Mittelpunkt des Vortrages steht begreiflicherweise das gespaltene Eherecht Altbabyloniens mit seinen sumerischen und akkadisch-semitischen Wurzeln. Im Gegensatz zur Annahme Koschakers in seiner grundlegenden Bearbeitung (Rechtsvergl. Studien zur Gesetzgebung Ḫammurapis, S. 111 ff.) soll die *tirḫatum* nach dem Verf. niemals Kaufpreis für die Braut, sondern eine Zuwendung zur Versorgung der Witwe beziehungsweise der schuldlos geschiedenen Frau gewesen sein. Die Ehe ohne *tirḫatum* wäre auf eine Neuerung Ḫammurapis, in Verbindung mit einer Abschwächung der konstitutiven Wirkung der *tirḫatum*-Übergabe, zurückzuführen; vgl. neuerdings Revue d'histoire du droit 14 (1935), S. 8 ff. des SA. Auch die Bedeutung des „Ehevertrages" *(riksu)* nach alt- und neubabylonischem Recht wird entsprechend gewürdigt. Neben der babylonischen wird weiter die Eheschließung nach dem mittelassyrischen Rechtsbuch und nach den Urkunden aus Arrapḫa erörtert und durch Ausblicke auf das hethitische und das israelitisch-jüdische Recht ergänzt. Besondere Beachtung verdienen die Anmerkungen, worin ich bloß eine Auseinandersetzung mit der von Miss MacDonald in ihrer Dissertation, The Position of Women as Reflected in Semitic Codes of Law (Toronto 1931), vertretenen Auffassung der altbabylonischen Ehe vermißt habe; dazu auch Koschaker, ZA. N. F. 8 (1934), S. 252. Im ganzen scheinen mir aber die Ausführungen Davids trotz mancher treffenden Bemerkung noch nicht zwingend genug, um die Annahme des Kaufcharakters der Ehe im Kodex Ḫammurapi für hinfällig zu erklären.

M. San Nicolò.

Georg Eisser und Julius Lewy: DIE ALTASSYRISCHEN RECHTSURKUNDEN VON KÜLTEPE, Teil 1 u. 2 (= Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft, Bd. 33), J. C. Hinrichs, Leipzig, 1930. 8°.

Die aus Kappadokien stammenden Keilschrifttafeln, die uns über das Rechts- und Wirtschaftsleben der in Kleinasien gegen das Jahr 2000 le-

benden Assyrer unterrichten,[1]) sind in den letzten Jahren in den Mittelpunkt des Interesses gelangt. Beigetragen haben hierzu die erfolgreichen systematischen Ausgrabungen Hrozný's, wie auch insbesondere die vielen Publikationen Prof. J. Lewy's der letzten Jahre. Dieser Gelehrte hat auf diesem Gebiete Pionierarbeit geleistet; so hat er in einer Reihe der Untersuchungen zu den wirtschaftlichen und politischen Fragen, die sich aus dem Material ergeben, Stellung genommen, sodann als erster systematische Bearbeitung einiger Briefsammlungen geliefert [Kültepetexte aus der Sammlung Blanckertz (1929) und Hahn (1930)];[2]) jetzt hat er es schließlich im Verein mit dem Tübinger Rechtshistoriker Eisser unternommen, ein Korpus sämtlicher Rechtsurkunden, die sich zerstreut in verschiedenen Sammlungen und Publikationen finden, zu veröffentlichen. Den Beginn der Sammlung machen familienrechtliche Verträge, die sich zum größten Teil auf Einheimische beziehen. Es folgen sodann nach einigen erbrechtlichen Urkunden vermögungsrechtliche Texte, deren größten Teil wiederum die sogenannten Verpflichtungsscheine bilden, eingekleidet in die Form: Leistungsobjekt *„i ṣēr“* des Schuldners hat der Gläubige (gut). Unter diesen Verpflichtungsscheinen können sich die verschiedensten Abkommen verbergen, wie Transportverträge (EL 94), Dienstverträge (EL 99) u. a. Auch die sonstigen Urkunden des Privatrechts, die im Anschluß an diese Verpflichtungsscheine gebracht werden, sind lediglich nach formellen Gesichtspunkten geordnet, während sich über ihren materiellen Inhalt noch nicht allzuviel sagen läßt.[3]) Was sich inhaltlich herausarbeiten läßt, bringen die überaus vorsichtigen, vom juristischen Scharfsinn zeugenden Ausführungen von G. Eisser, die eine jede Urkunde

---

[1]) Vgl. als zusammenfassende Darstellung der politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse vor allem Landsberger, Assyrische Handelskolonien (AO XXIV, 4), Lewy, Reallexikon der Vorgeschichte VI. 212—219, sowie Hrozný, Archiv Orientální, 1932 S. 112—117, Smith, Early History of Assyria, 147—167 und David, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, LII. Band, Rom. Abt. 1932 (496—503). Auf die verschiedenen noch nicht geklärten Fragen, wie auch auf das Problem der assyr. Ansiedelungen kann hier nicht eingegangen wrden; s. neuerdings zusammenfassend bei Götze, Kulturgeschichte des Alten Orients, III 1, 61—76.

[2]) Es wäre wünschenswert gewesen, wenn in diesen Arbeiten immer angemerkt worden wäre, ob die auftretenden Personen Einheimische oder Assyrer sind; nur dann könnte man sich ein richtiges Bild über die Rechtslage der Bevölkerungsschichten machen. Bei einer derartigen Betrachtungsweise hätte man z. B. die beiden Urkunden E. L. 4 und 5, die von Einheimischen handeln, niemals mit Bestimmungen des mittelassyrischen Rechtsbuches zusammenbringen können, wie dies ZA 36, 139 ff. geschehen ist. Vgl. im übrigen David l. c. 502, wo auf besondere Behandlung der Eingeborenen im Rechte hingewiesen ist. In Fortsetzung dieser Ausführung kann darauf hingewiesen werden, daß sich auf die Einheimischen speziell die Zahlungsfrist *ana ša Nibas* (vgl. E. L. 12 Anm. a) zu beziehen scheint.

[3]) Eine weitere Aufklärung werden uns erst die Briefe geben, die uns überhaupt über die Organisation des Handels belehren werden.

einleiten, zum Ausdruck. Den Abschluß der Urkundensammlung bilden Urkunden des Prozeßrechtes.

Alles im allem ein sehr dankenswertes Unternehmen, welches in Zukunft bei Erforschung der kappadokischen Verhältnisse in erster Reihe herangezogen werden muß. Wir wünschen nur, daß die Verfasser das einmal begonnene Unternehmen fortsetzen und zwar nach zwei Richtungen hin. Erstens, daß sie alle weiterhin auftretenden Urkunden ebenfalls im Anschluß an diese Untersuchung verarbeiten — und solche wird sicherlich die mit Spannung erwartete Textausgabe aus der oben erwähnten Expedition Hrozný's bringen, und zweitens, daß die Verfasser auch an die Herausgabe der Briefe gehen, die allerdings verhältnismäßig in größerer Zahl vorliegen und auch weit schwieriger zu deuten sind. Aber erst dann werden wir uns ein richtiges Bild über die Verhältnisse der assyr. Bevölkerung in Kappadokien machen können.

Für diese künftige Bearbeitung kann allerdings ein weiterer Wunsch nicht unterdrückt werden; die Wörtlichkeit in der Übersetzung, wie wir sie in dieser Ausgabe finden, scheint ein wenig übertrieben zu sein. Eine Übersetzung soll uns ja eine fremde Sprache verständlich machen; dies ist, so wie das in diesem Falle geschehen ist, nicht immer der Fall, vielmehr ist uns öfter der assyrische Text verständlicher als die Übersetzung, zu der man erst eine neue Übersetzung brauchte (cf. San-Nicolò DLZ 1931, S. 1188 f. und David l. c. 498[4]). Einige Beispiele: *i ṣēr* in der Phrase, „eine Summe hat auf dem Rücken des Schuldners der Gläubiger (gut)" ist einfach ein anderer Terminus für *ina muḫḫi, eli.* In EL 55 Z 17 f. heißt es: „A ist Hände". Das Wort für „Hände" im Plural wird für den Bürgen gebraucht (Landsberger ZDMG 69, S. 513). Die Übersetzung von *nikkasī šasā'u* = „Kasse rufen" (z. B. EL 168, Z. 3) steht für „Abrechnung fordern". Diese Beispiele könnte man noch vermehren. *L. Matouš.*

Friedrich Wilhelm König: ÄLTESTE GESCHICHTE DER MEDER UND PERSER. (Der Alte Orient. Band 33, Heft 3/4.) Leipzig, J. C. Hinrichs, 1934. 8°. 66 SS. — [I] Karte.

Der Verfasser, der schon vor vier Jahren dieselbe Sammlung um einen knappen Abriß der „Geschichte Elams" bereichert hatte, behandelt in seinem neuen Büchlein mit nicht minderem Geschick wieder einen Abschnitt aus der Geschichte des Vorderen Orients, der sich gleichfalls gegen eine populärwissenschaftliche Darstellung spröde zeigt. Es handelt sich zwar diesmals um einen weit kürzeren Zeitraum (844—550 v. Chr. Geb.),[1]) über welchen wir aus im ganzen sicher erschlossenen Quellen benachrichtigt werden, aber fast alle diese Nachrichten entstammen fremden Quellen, wobei die zuverlässigsten den Osten Irans im vollkommenen Dunkel lassen.

---

[1]) Von der ersten Erwähnung der Parsua in assyrischen Inschriften bis zur Herrschaft der Perser über die Meder.

Der Verfasser verhehlt sich diesen Sachverhalt nicht. Er hält sich fest an die Angaben der assyrisch-babylonischen Keilinschriften, die er unter kritischer Heranziehung der griechischen Berichte zu vervollständigen sucht. Immer zieht er es gewissenhaft vor, eher Probleme aufzuzeigen, als durch voreilige Schlüsse den Leser zu täuschen. Die Beschaffenheit der Quellen bringt es mit sich, daß der größte Teil der Arbeit der politischen Geschichte gewidmet ist, die schon im Vorwort als eine „Völkerwanderung" richtig bestimmt wird. Mit größter Vorsicht geschrieben ist das schließende Kapitel „Zur Sprache und Religion", das die Namenforschung und das Verhältnis des Awesta zu den westlichen Quellenangaben behandelt. Von persönlichen Stellungnahmen, ohne die auch eine populärwissenschaftliche Darstellung nicht möglich ist, sei hier wenigstens erwähnt, daß an die Echtheit der Ariaramnesinschrift mit E. Herzfeld und anderen geglaubt und in der Doppelgottheit Assara-Mazasch eine Vorstufe des Glaubens an einen Ahuramazda erblickt wird. Das Buch wird nicht nur den weiteren Kreisen eine klare Vorstellung von diesem Forschungsgebiete geben, sondern auch denjenigen Iranisten von Nutzen sein, die selbst der Keilschriftforschung ferner stehen. Die Brauchbarkeit des Doppelheftes wird durch eine Bibliographie, Königlisten, Register und eine Karte der iranischen Einwanderung in Vorderasien erhöht.

M. Borecký.

F. Butavand: L'ÉPOPÉE LIGURE. Paris, Charles-Lavanzelle et Cie, 1934. 8°. 79 SS. Pr. 15 fr.

Der Verfasser hätte sich ein Verdienst erworben und seiner Arbeit einen buchhändlerischen Erfolg verschafft, wenn er das gesammte Material zur ligurischen Frage zusammengestellt hätte. So aber hat der Verfasser mit wenig Material weittragende Hypothesen geschmiedet; doch ist es n i c h t ihre Kühnheit, die abschreckend wirkt (wie der Verfasser der offiziellen Wissenschaft vorwerfen zu müssen glaubt), sondern die mangelhafte M e t h o d e, die erfahrungsgemäß und aus erkenntnistheoretischen Gründen zu k e i n e n richtigen Ergebnissen führen k a n n! Ich würde dem Verfasser, der ja naturwissenschaftlich gebildet ist, empfehlen, einmal den Essai philosophique sur de probabilité von Laplace zu lesen und die Nutzanwendung für die Sprachvergleichung zu ziehen. Er wird sich dann z. B. die Frage vorlegen müssen, ob Hypothesen an und für sich, d. h. a priori (= abgesehen vom Erklärungswert) wahrscheinlich sind. Denn eine Sprachverwandtschaft durch einen Vergleich a l l e i n zu beweisen, enthält einen circulus vitiosus: das Vergleichziehen setzt ja die Verwandtschaft, bezw. die historischen Grundlagen dafür voraus. Der Verfasser wird dann — vielleicht — auch einsehen, daß man Vergleiche nicht auf die Klangähnlichkeit allein aufbauen darf, da doch die Bedeutung (bei Suffixen die Funktion) das W e s e n t l i c h e an der

Sprache ist, d. h. dasjenige, um dessentwillen die Sprache überhaupt existiert. Wer bei Sprachvergleichen dieses Element vernachlässigt, der kommt mir vor wie ein Ingenieur, der beim Bau einer Brücke nicht berücksichtigt, daß sie belastet, d. h. benützt wird. Laplace zeigt den hier zu Grunde liegenden Fehler an Hand des sogenannten Bertrand'schen Kästchenproblems: man kommt zu ganz falschen, ja sinnwidrigen Ergebnissen, wenn man die tatsächlich vorhandenen Kenntnisse nicht vollständig ausnützt. Dies sei noch am konkreten Beispiel gezeigt: der Verfasser vergleicht das ligurische Suffix *-asca* (bei Ortsnamen) mit einem *sk*-Suffix in den ugrofinnischen und uralaltaischen Sprachen, ohne die Bedeutung zu berücksichtigen; ebenso könnte ich aber die Wörter *Pferd* und lat. *equus* miteinander historisch verbinden, weil die Bedeutung gleich ist, in dem ich die Klangverschiedenheit vernachlässige. Dies würde sich grundsätzlich von der Klingklangmethode des Verfaser in keinerlei Weise unterscheiden (nur viel deutlicher sein, weil der Klang sinnlich greifbar und schriftlich fixierbar ist, die Bedeutung aber nicht).

W. Brandenstein.

Türkische Schriften AUS DEM ARCHIVE DES PALATINS NIKOLAUS ESTERHÁZY 1606—1645. Redigiert von Ludwig Fekete. Im Auftrage des Fürsten Paul Esterházy. Budapest, 1932. LXXI. 510 SS., 10 Beil., 1 Karte.

Die Abteilung des Palatins Nikolaus Esterházy im Esterházy'schen Archiv enthält 150 türkische Urkunden, von denen uns der Herausgeber in vorliegender Arbeit 77 Stück in einer treuen Transkription und fließenden Übersetzung liefert, zehn davon noch in Faksimile. Sein Werk soll sowohl der Geschichtsschreibung als auch der Turkologie dienen. Für Geschichtsforscher, für die die Übersetzung bestimmt ist, liegt seine Bedeutung darin, daß er ihnen viel neues Material zu Ungarns Geschichte in der ersten Hälfte des XVII. Jh. und zu dessen Beziehungen zum türkischen Reiche bietet, welches in willkommenster Weise die „Turcica" genannte Abteilung des Wiener Staatsarchivs ergänzt. Dieses ist ja eben in Bezug auf den Zeitraum des Palatinats Nikolaus Esterházys etwas lückenhaft, womit Feketes Ausgabe noch mehr an Wert gewinnt, zumal sie auch türkische Originale von Staats- und Friedensverträgen enthält, die im Wiener Staatsarchiv nicht vorhanden sind. Es ist das eine Sammlung amtlicher Urkunden verschiedensten Inhalts, die jedoch nicht alle an den Palatin gerichteten Schriften enthält, da wir zahlreiche Übersetzungen von solchen besitzen, deren türkische Originale nicht erhalten sind. Einzelne von den aufbewahrten esterházyschen Urkunden sind in zeitgenössischen, für den amtlichen Gebrauch besorgten Übersetzungen in Diplomatarien der Geschichtsforschung zugänglich geworden.

Ganz besonderes Interesse erweckt bei den Turkologen die zweite Gruppe der Urkunden, die Privatbriefe, die als Quellen zur türkischen

Kulturgeschichte dienen können. Sie ziehen unsere Aufmerksamkeit auf sich, weil diese Gattung bisher weder vom geschichtlichen, noch vom philologischen Standpunkt bearbeitet worden ist, so daß hier manche Belehrung sowohl bezüglich des Inhalts als auch hinsichtlich der Form zu schöpfen ist. Die Briefe erlauben uns, einen Einblick in das alltägliche Leben der Leute verschiedener Schichten der türkischen Gesellschaft zu gewinnen. Die Briefe zwischen Familienmitgliedern zeichnen sich durch ihren herzlichen und warmen Ton aus. Dieser hat sich dann auch im Briefverkehr zwischen Amtspersonen eingebürgert, was sicher mit der Unsicherheit jeder damaligen Amtsstellung zusammenhängt, da man jederzeit sein Amt verlieren und seinem gewesenen Untergebenen unterstellt werden konnte. Zwischen fremden Personen herrscht eine für uns ungewöhnliche Unterwürfigkeit der Sprache. Diese Briefe belehren uns über die Bedeutung der Verwandtschaftsverhältnisse für die amtliche Laufbahn, über die Erwerbung und Beibehaltung der Lehen, über die Mißbräuche bei Anwerbung von Söldnern und bei Auszahlung des Soldes, sie geben uns wichtige Daten über das Wirtschaftsleben, aber auch manche wertvolle Einzelheit über das Privatleben (väterliche Sorge, Jagd, Schachspiel u. a. m.). All dem entspricht auch der Stil, die Terminologie, die Manier dieser Briefe. Ihre Sprache ist oft sehr eigentümlich und nicht selten durch Provinzialismen charakterisiert (vgl. SS. LXVIII—LXXI und türk. Register).

Am Ende des Buches befindet sich ein Verzeichnis der im Archive des Palatins Nikolaus Esterházy aufbewahrten Urkunden und Schriften mit knapper Inhaltsangabe aller jener, die nicht im Text enthalten sind; ferner ein Namen- und Sachregister. Eine Karte Ungarns zur Zeit des Palatinats Nikolaus Esterházys (1625—1645) vergrößert die Brauchbarkeit des Buches. Das Werk ist als ein Beitrag zur Beleuchtung der türkisch-ungarischen Beziehungen und zur besseren Kenntnis der türkischen Archivalien zu begrüßen.

Miroslav Kaftan.

Paul Marty: La Justice Civile musulmane au Maroc. Extrait de la Revue des Études Islamiques, 1931 et 1933. Paris, P. Geuthner, 1933. 8º.

En se chargeant de l'administration dans un pays oriental, chaque puissance européenne est obligée de concentrer son attention en premier lieu sur la coordination de deux systèmes juridiques différents, l'indigène et l'européen, destinés à fonctionner l'un auprès de l'autre, afin d'adapter la vie culturelle et économique aux conditions nouvelles, sans amener de désordres graves. Ce n'est pas toujours une tâche facile, surtout lorsque l'on considère que les points de vue de droit et de coutume sont, dans certains cas, presque diamétralement opposés, en ce qui concerne, par exemple, l'esclavage, le mariage, etc.

Au Maroc, cette situation est encore beaucoup plus compliquée que

dans d'autres cas analogues, parce qu'il s'agit ici de sujets Français, de Musulmans shérifiens, de Juifs indigènes, de Musulmans non-marocains, de différentes tribus berbères, toujours jalouses de leurs droits coutumiers, des sujets de certains Pouvoirs privilégiés, etc. Toutes ces personnes, peuvent réclamer, en matière de justice civile, leur droit particulier. Etant donné cette diversité des systèmes judiciaires, le point capital est évidemment de bien arrêter d'abord le droit qu'il convient d'appliquer, surtout lorsque les deux parties relèvent de systèmes juridiques différents. Telle est la raison de cet ouvrage.

Dans la préface, il est dit que ce livre constitue un essai de coordination doctrinale, qui a été entrepris en vue de munir d'une sorte de Vade-mecum les agents français et les magistrats marocains, ressortissant à l'autorité ou au contrôle de la France. Mais cette oeuvre, composée dans un style clair, intéressera certainement aussi un cercle de lecteurs plus étendu.

Les juristes trouveront profit à le lire, quant aux problèmes spéciaux posés par les conflits des lois; le Maroc est, en effet, la terre classique où s'offrent les possibilités les plus larges, non seulement de formuler cette doctrine, mais aussi d'appliquer et de contrôler les résultats pratiques de cette application. Le savant-islamiste, lui, considérera la manière dont l'autorité islamique doit résoudre la question des rapports entre le droit musulman et les autres systèmes juridiques en vigueur sur le sol marocain. Enfin ce livre, qui renferme quantité de détails pratiques et instructifs, pourra intéresser quiconque veut comprendre les bases sur lesquelles le nouveau Maroc s'est édifié.

En treize chapitres, sont traités l'organisation, la compétence, l'immatriculation foncière, le rapport du Chrâ et du statut coutumier berbère, la procédure, la voie de recours, la voie d'exécution, le droit de défense, le contrôle, etc.

Le dernier chapitre (« Varia », XXXV sections) aborde des sujets vraiment très variés. Il s'agit aussi bien de l'esclavage, que de la conversion à l'islam, de l'habous, de l'insolvabilité, du mariage, des successions, des servitudes, de la vente, de l'usure etc., etc., ces sections se succèdant d'ailleurs sans ordre apparent. Cette accumulation à la fin du livre signifie sans doute que le temps a manqué à l'auteur, pour répartir cette matière hétérogène dans tout le système conçu. Sinon les chapitres précédents, du moins ce dernier réclame une amélioration formelle.

Le livre est un vrai Vade-mecum, dans toute l'acception du mot. A plus forte raison, exigerait-il une table des matières et un index. Ni l'un ni l'autre n'y figurent, peut-être parce que cet extrait a conservé sa forme originale de publication dans un périodique, la pagination non exceptée: le livre commence par la page 343 et se termine par la page 294, d'un volume postérieur, bien entendu.

Il est donc évident qu'une table des matières, et un index surtout, seraient difficiles à insérer; néanmoins ils augmenteraient considérablement la valeur pratique de ce mémoire juridique, en particulier pour ceux auxquels le livre est destiné. *K. Haltmar.*

Fragments of an unknown Gospel and other early Christian Papyri. By H. Idris Bell and T. C. Skeat. London, 1935. 63 pp.—5 pl. Pr. 4 sh.

Die Publikation enthält den Bericht über einige Bruchstücke von Handschriften, die das Britische Museum durch Kauf erworben hat. Nach einem wohlbegründeten Urteil stammen diese Leben-Jesu-Bruchstücke aus der Mitte des 2. Jh. Sie sind also das älteste von bisher bekannten Manuskripten. Sie enthalten Fragmente eines bis jetzt unbekannten Evangeliums. Daneben befanden sich in der gekauften Sammlung von Papyri noch weitere Fragmente von geringerer Wichtigkeit.

Das Alter der Fragmente (2. Drittel oder die Mitte des 2. Jahrhunderts) wird durch paläographische Kriterien bestimmt. Der Einwand, daß die Buch-, und nicht Rollenform des Manuskripts in eine spätere Zeit weist, wird durch den Hinweis darauf widerlegt, daß die christlichen Schriften die Kodexform viel früher als andere Schriften besaßen, nachweisbar bereits in der Mitte des 2. Jahrhunderts. Der Ursprung der Fragmente ist mit großer Wahrscheinlichkeit in Oxyrhynchos zu suchen.

Der wichtigste Teil des Fundes ist das Fragment eines unbekannten Evangeliums. Dieses enthält 87 Zeilen, zum Teil vollständig genug, zum Teil sehr lückenhaft. Durch seinen Inhalt erneuert es das alte Problem vom Ursprung der Evangelien überhaupt und der kanonischen im Besonderen. Das Manuskript enthält Bruchstücke, zu welchen wir Parallelen in den synoptischen Evangelien besitzen und auffallenderweise auch im Evangelium des Johannes, und zwar in verschiedenen Kapiteln. Daneben gibt es Stellen, die in den kanonischen Evangelien keine Parallelen aufweisen. Es kann somit das Fragment nicht ein Versuch um eine Harmonie der kanonischen Evangelien sein, noch ein Auszug aus denselben.

Der Inhalt des Bruchstücks stimmt auch nicht mit irgendeinem der bekannten außerkanonischen, apokryphen Evangelien überein. Daraus würde mit großer Wahrscheinlichkeit die Vermutung resultieren, daß es sich um ein wirkliches Evangelium handelt, unseren kanonischen ähnlich, aber von ihnen unabhängig, aus anderen, sei es mündlichen, sei es schriftlichen Quellen schöpfend. Man könnte höchstens von gewissen Übereinstimmungen mit dem Johannesevangelium sprechen. Die Herausgeber neigen der Ansicht zu, daß unser Fragment und der Verfasser des Johannesevangeliums dieselbe Quelle selbständig benützten.

Die übrigen Fragmente enthalten Reste vielleicht irgendeines Kommentars zu den Evangelien, zum Buche der Chronik, und ein Blatt aus

einem liturgischen Buch von Gebeten, aus späterer Zeit (3.—5. Jahrhundert) und von geringerer Bedeutung.

Die Ausgabe ist sehr sorgfältig und gut ausgestattet.

Es ist bloß zu bedauern, daß die entdeckten Bruchstücke so geringfügig sind, aber der Fund selbst erweckt die Hoffnung auf weitere vollständigere Entdeckungen dieser Art. *F. Žilka.*

PUBLICATIONS RECEIVED.

EHRENBERG, Viktor. Ost und West. Studien zur geschichtlichen Problematik der Antike (= Schriften der philos. Fak. d. deutsch. Univ., Prag, Bd. 15). Brünn, R. M. Rohrer, 1935. 8⁰. XII, 236 pp. Kč 65·—.

COOMARASWAMY, Ananda K. Elements of Buddhist Iconography. Cambridge, Mass., Harvard Univers. Press, 1935. 4⁰. Pp. 95, XV pl. $ 3·50.

BERNEKER, Erich. Die Sondergerichtsbarkeit im griechischen Recht Ägyptens (= Münchener Beitr. z. Papyrusforsch. u. antik. Rechtsgesch. hg. v. L. Wenger u. W. Otto, 22. Heft). München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchh., 1935. 8⁰. VIII, 196 pp. RM 7·50.

DUPONT, Pierre. Sculptures indiennes et indochinoise de la Collection von der Heydt an Museum van aziatische Kunst, Amsterdam. (Tir. à part du Maandblad voor beeld. Kunsten, Bull. v. de Vereen. v. Vrienden d. aziat. Kunst. [Mars-Avril 1935]). Amsterodam, Éditions de Bussy, 1935. 4⁰. 8 pp.

HORSTER, Paul. Zur Anwendung des Islamischen Rechts im 16. Jahrhundert. Die „juristischen Darlegungen" (ma'rūżāt) des Schejch ül-Islam Ebū Su'ūd (gest. 1574) hg., übers. u. untersucht (= Bonner Oriental. Stud. hg. v. P. Kahle u. W. Kirfel, H. 10). Stuttgart, W. Kohlhammer, 1935. 8⁰. 112 pp. RM 6·—.

GOLDBERG, Lea. Das samaritanische Pentateuchtargum. Eine Untersuchung seiner handschriftlichen Quellen (= Bonner Oriental. Studien, hg. v. P. Kahle u. W. Kirfel, H. 11). Stuttgart, W. Kohlhammer, 1935. 8⁰. 60 pp. RM 4·—.

STOREY, C. A. Persian Literature. A bio-bibliographical Survey. Sect. II, Fasc. 1. A. General History. B. The Prophets and early Islām. London, Luzac & Co., 1935. 8⁰. 235 pp. 15.

MEEK, Theophile James. Old Akkadian, Sumerian, and Cappadocian Texts from Nuzi (= Excavations at Nuzi. Vol. III). Cambridge, U. S. A., Harvard Univers. Press, 1935. 4⁰. LX pp., XCIV plates. $ 6·—.

AKMAR, Ernst Andersson. Les bandelettes de momie du musée Victoria à Upsala et le livre des morts III. Uppsala-Stockholm, Almqvist-Wiksells Boktryckeri-A. B., 1935. 8⁰. 74 pp.

COOMARASWAMY, Ananda K. The Ṛgveda as Land-nâma-bók. London, Luzac & Co., 1935. 8⁰. VIII, 39 pp.

MOHTAR-KATIRJOGLOU, Mahmoud. La Sagesse Coranique, éclairée par des Versets choisis refletant la philosophie morale, religieuse & sociale de l'Islam, suivis d'un exposé synoptique des enseignements du Coran. Paris, P. Geuthner, 1935. 8⁰. 261 pp. 22 fr.

BRIERRE-NARBONNE, Jean-Joseph. Exégèse Midrašique des prophéties messianiques. Paris, P. Geuthner, 1935. 4⁰. 217 pp. 80 fr.

GABRIELI, Francesco. Il califato di Hishâm. Studi di storia omayyade (= Mém. de la Soc. R. d'Archéol. d'Alexandrie. Tome VII, 2. Alexandrie, Soc. de Public. Égypt., 1935. 4⁰. 141 pp.

Das'opanishads with the Commentary of Sri Upanishad-Brahma-Yogin, Volume I. Ed. by The Pandits of the Adyar Library under the Supervision of Prof. C. Kunhan Raja. Adyar, Theosophical Society, 1935. 8⁰. 485 pp. Rs. 4/8.

GARDNER, Charles S. Chinese Studies in America. A Survey of Resources and Facilities. I. Eastern Canada and New England. Washington, Amer. Counc. of Learn. Soc., 1935. 8⁰. VIII, 87 pp. 50 centů.

JABŁOŃSKI, Witold. Les „Siao-Ha(i-eu)l-Yu" de Pékin. Un essai sur la poésie populaire en Chine (= Prace komisji orjent. N⁰ 19). Kraków, Polsk. Akad. Umiej., 1935. 8⁰. 193 pp.

TOUILLEUX, P. L'Apocalypse et les Cultes de Domitien et de Cybele, Paris, P. Geuthner, 1935. 8⁰. 192 pp. 30 fr.

YOGA. The Official Organ of the Yoga Institute of India and the Affiliated Centres. Vol. III, Nos. 17—18. Bulsar, India, Yoga Institute, 1935. 8⁰. 49—64 pp. As. 4.

P. ANUJAN ACHAN. The Annual Report of the Archaeological Department of the Cochin State. For the Year 1109 M. E. (1933—1934 A. D.). Ernakulam, Cochin Governement Press, 1935. 4⁰. 16 pp., VI pl.

The Journal of the Shanghai Science Institut. Vol. II, Section III, System. and Morphol. Biology and Pharmacognosy. Shanghai, Sci. Inst., 1933—34. 4⁰. pp. 523.

SEPARATE Prints of the *Journal of the Shanghai Science Institute:*

Section I, Vol. 1:

No. 3: ZEE SHEN and ITARU IMAI. The New Orbit of Comet Stearns. Shanghai, Sci. Inst. 1934. 4⁰. pp. 29—49.

No. 4: MANZO NAKAO-TADAKATU FUKUSIMA, On the Chemical Composition of Salvia Miltiorrhiza. Shanghai, Sci. Inst. 1934. 4⁰. pp. 51—59.

Section II, Vol. 1:

No. 6: SABURÔ SHIMIZU, KIN-EMON OZAKI, TADAHIRO OBATA. Gotlandian Deposits of Northwest Korea. Shanghai, Sci. Inst. 1934. 4⁰. pp. 59—88.

No. 7: KIN-EMON OZAKI. On Some Brachiopods from the Reddish Purple Shale of the Kôten Series Exposed in the Heizyô Coal-Field. Shanghai, Sci. Inst. 1934. 4⁰. pp. 89—98.

No. 8: TÔRU TOMITA. On Kaersutite from Dôgo, Oki Islands, Japan and Its Magmatic Alteration and Resorption. Shanghai, Sci. Inst. 1934. 4⁰. pp. 99—136.

No. 9: KIN-EMON OZAKI. Some Upper Palaeozoic Pelecypods and Gastropods Collected from Shantung and Chosen. Shanghai, Sci. Inst. 1935. 4⁰. pp. 137—154.

Section III, Vol. 3:

No. 1: HISAO MIGO. Notes on the Flora of South-Eastern China I. Shanghai, Sci. Inst. 1934. 4⁰. pp. 1—9.

No. 2. SHIGERU KIMURA. Preliminary Notes on the fresh Water Fishes of Jehol, Eastern Mongolia. Shanghai, Sci. Inst. 1934. 4⁰. pp. 11—16.

No. 3: YOSHIO ÔUCHI. 1934 Supplement to Bibliographical Introduction to the Study of Chinese Insects (Entomol. Rep. No. 2). Shanghai, Sci. Inst. 1935. 4⁰. pp. 17—88.

Section IV, Vol. 1:

No. 10: KÔZEN IMURA. On the Influence of the Ethereal Oils upon the Culture of Tubercle Bacilli and upon the Development of Experimental Tuberculosis in Animals (First Report). Shanghai, Sci. Inst. 1934. 4⁰. pp. 127—155.

No. 11: T. H. SHEN. The Lipine Contents of Mycobacteria and their Resistance against Chemical Disinfectants. Shanghai, Sci. Inst. 1934. 4⁰. pp. 157—175.

سایر سلاطین عالیشان پیش‌خانهٔ حشمت‌نشانهٔ ایشان یك منزل از پیش روان می‌بود وچون بدیار اعدا ودار الحرب در می‌آمدند آن اسلوب مسلوب می‌گردید واز روی حزم واحتیاط خرگاه سعادت‌ارتباط‌را یکدو ساعت پیش از نزول موکب سعادت اقامت می‌نمودند امّا این وزیر آصف‌اشارت تا بر مسند وزارت جلوس فرمود در جمیع اسفار در ممالك اسلامیّه ودیار کفّار پیش رفتن‌را اختیار نمود تا ترتیب کوچ ونزول بهان اسلوب مطلوب مرعی ومحصول باشد وپیش‌خانهٔ گردون‌نشانه همه جا یك منزل از پیش روانه گردد وهم در منزل مزبور دستور آصف‌مکان منصور امر بانعقاد دیوان فرمودند ودفتر تیار عساکر روم‌ایلی‌را گشودند وجمعی کثیر‌را با عطای تیار والکا سرافراز نمودند وازان مقام[1] جمعی کاردانان مهندس ومصلحت‌گذاران مؤسّس‌را که در صنعت جسر بستن وترتیب معبر دادن بر سطح آب گره می‌بستند وبر بحر اخضر پایهٔ معبر می‌نهادند پیش فرستادند تا بآلات سلاسل وسفاین که قبل ازین[2] احضار شده بود در پای قلعهٔ بلغراد بر نهر بحرنهاد ساوه[3] جسر ببندند وطریق عبور عساکر منصوره‌را بگشایند *(لمؤلّفه)

از رای صبح‌آیین در یکنفس توانی * دریای آتشین‌را از آب بگذرانی

وازانجا کوچ کرده[4] یوم السبت بیست وششم در سبزه‌زار الاجه حصار نزول سعادت‌آثار فرموده سکنه واهالیٔ آن حوالی از[5] کفّار افلاق خصوصاً از مردم قریهٔ استانشسه[6] نام[7] شکایت تمام[8] *نمودند و[9]معروض گردانیدند که کفرهٔ آن موضع[10] هر وقت[11] تیغ کین

---

*–1 B: مقدّمهٔ عساکر بحرمآثر شده پیش روند (لمؤلّفه)

چنان لشکری شد روان پیش پیش * که باشد حسابش ز هر بیش بیش

4* B: وبیستم ماه | 3 B: صاوه | 2 B add. بر حسب حکم قدرقرین | وهم دران منزل مسطور که منزل اِزوُوُر مضرب رایات عالی‌آیات بود فرستادهٔ امیر لوای سمندره رسیده عرضی رسانید مشتمل برانکه بیمن اقبال توجّه سلطانی هفتاد قطعه کشتی که متعلّق بقلعهٔ ...... (lac.) نام بود از قلاع کفرهٔ بدفرجام از دست طایفهٔ مذکوره انتزاع نموده جبراً وکرهاً قلعه‌را هم تسلیم بندگان درگاه نمودند وجزیه قبول کرده مطیع گشتند ودو کس از اعیان که همراه فرستادهٔ مذکور آمده بشرف غلامیٔ درگاه سامی رسیدند هر یکی‌را سیزده هزار آقچهٔ عثمانی مواجب عطا فرمودند وهمچنان قطع منازل مقرّره فرموده | 5 B add. مضی | 6 B: اِستانشته | 7 B om. | 8 B om. | 9–* B: نموده | 10 B: مقام در | 11 B add. وهنگام |

*بشرف حضور دیوان وزیر اعظم آصف‌مکان رسیدند وبسعادت مصافحت وتکریم ومصاحبت وتعظیم سرافراز[1] گردیدند وهم دران منزل ارمهمات فرستادهٔ *از جانب کافری[2] کنتر بوارآکی *نام که حاکم کفّار خرواتست از توابع انگروس[3] وصاحب نه پاره قلعهٔ معتبره[4] است رسید *وبشرف تقبیل رکاب حضرت آصف‌مآب سربلند گردید واظهار اطاعت وانقیاد نموده ادای[5] جزیه‌را گردن نهاد وحکم وفرمان قدرمان مشتمل بر عطای امن وامان *طلب نموده[6] ستاد وتشریف قبول پوشیده[7] باز گشت (مصراع)

این هنوز اوّل آثار جهان‌افروزست

ونوزدهم شهر مزبور از شهر مذکور کوچ کرده موضع بر[8] دربندی محلّ قیام خرگاه وخیام سربلندی گردید ودران منزل *بامر سلطان صاحب‌قران وزیر آصف‌مکان عزم پیش رفتن فرمود ودو هزار[9] سوار تیغ‌گذار برقی از جوانان بلوك خلقی وسه هزار نفر ینگی‌چری‌ٔ تفنگ‌انداز وصد وپنجاه عرابهٔ طوب دشمن‌گداز *مقرّر برانکه همیشه در رکاب ظفرنصاب آنحضرت باشند افراز نمودند وبعد ازان با تمام عساکر روم‌ایلی سه میل راه از معسکر سلطان عالم‌پناه بیشتر می‌فرمودند وهر گاه که برای عرض بعضی مهمّات ورقع حاجات احتیاجی بشرف وصول پایهٔ سریر عظمت‌شمول می‌شد مراجعت نموده وغرض عرض‌را اتمام فرموده باز شبهنگام بخرگاه دولت‌قیام خود عود می‌نمودند ومقصود آنحضرت ازان پیش رفتن ومبادرت نمودن چند چیز بود اوّلاً اقامت خدمت ورعایت ادب نسبت با سلطان عالی‌نساب ودیگر آنکه از کثرت عساکر ظفرنشان که در مواکب آنحضرت روان بودند در یك محلّ فرود آمدن متعذّر بود ویکبار کوچ نمودن متعسّر ودیگر اظهار جلادت وشجاعت والقای رعب وخشیت در قلوب مکروب اهل ضلالت وباز مقصود اصلی آنکه قبل ازین عادت سلاطین صاحب‌سعادت عثمانیّه آن بود که در اسفار فتح‌آثار مادام‌که در ممالك ومسالك دیار خود سفر می‌فرمودند بدستور

1–* B: بسعادت پاببوس رسیدند ومنظور انظار مهرآثار | 2–* B: حاکم ولایت بخروات که مشهور است به | 3–* B om. | 4 B: معتبر | 5–* B: وبخدمت وزرا از جانب مشار الیه خبر تقلّد ربقهٔ اطاعت وانقیاد رسانید وقبول | 6–* B om. | 7 B add. مصحوب عصّلان وجوه جزیه وخراج | 8 Sic A B | 9–* B: امر نافذ سلطانی صادر گردید که وزیر مسند اوّل که امیر الامرای روم‌ایلی بود با وفود عساکر نامعدود آن جانب ودو هزار دیگر |

ماند که ازان جا هم[1] دست بشویند ودامن اقامت افشانده بترك آن مقام بگویند امّا جمعی که در موضع آده خیمهٔ اقامت زده بودند اکثر ایشان که عزم رعایت حزم نموده بر حسب[2] (بیت)

رخت ازین رهگذر سیل حوادث بر بند
گرچه بس منزل زیباست ولی پر خطرست

بوقت وهنگام رخت ازان مقام بر بستند ازان گرداب بلا رستند امّا[4] آنان که لاابالی‌وار دست از کنار آب ومیان سبزه‌زار نشستند ونشستند بعد از هجوم سیل که °راه میل خلاص و[5]نیل منـاص °بر بسته[6] بود بآن آب از چرك دنیوی واکثر اسبـاب شست‌وشوی تمام یافتند[7] ومانند مرغان سدره‌آشیان °یکدو شبانه‌روز[8] دلهای صنوبرشعار[9] را بر[10] اقامت[11] قامت[12] اشجار °آن جوبیار نهاده بودند[13] وبی خور وخواب دیدهٔ انتظار بر تسکین آب °گشاده وبا وجود[14] آنکه سرای عامرهٔ °پادشاهی آن شهر[15] چنـدانی هم نزدیك[16] نیست °بنهر وبر موضعی مرتفع[17] واقع شـده است[18] آب حبوة‌مآب بقصد سربلندی شتاب نموده بخاکبوسی آن جناب[19] رسید وآنچنان مجری انباشته کف خودرا پیش داشته فریاد کنان بران درگاه سایل گردید (نظم)

سـایلان بارگاه جود واحسـان تو اند * بحر وکانرا این همه مال ومنال آمد پدید

القصّه بعد ازان که ده روز دران °منزل فیروز[20] اقامت فرموده بودند یوم الاثنین هفتم شوّال نصرت‌مآل[21] که آفتاب عالمتاب از حجاب سحاب بیرون آمد[22] ماهچهٔ رایات دشمن‌گسل ازان منزل متوجّه شهر صوفیهٔ گردید وبهشت[23] قناق بآن موضع بهشت‌مساق رسید سبزه‌زاران شهر ازهر کـه از هر باب از چمن چرخ اخضر باطراوت‌ترست مخیّم سرادقات حشمت‌منظر[24] گردید واکثر[25] امرای الویهٔ روم‌ایلی دران نزهتگـاه جلی

1 B om. | 2 B: گفته | 3 B: اولاقه | 4 B: و | 5 °-° B om. | 6 °-° B: مفقود وراه خلاص مسدود | 7 B add. واز بیم موج کوهشکار باوج اشجار آن جوبیار روی توجّه بر تافتند | 8 °-° B om. | 9 B: صنوبرنشان | 10 B: برای | 11 B add. بر | 12 B add. آن | 13 B: خادند | 14 °-° B: گشادند وبا | 15 °-° B: شاهی که دران شهرست | 16 B: بشهر قریب | 17 °-° B: وبر محلّی فی الجمله مرتفع | 18 B: آن | 19 B add. هم | 20 °-° B: مقام رحمت‌اندوز | 21 B: میمنت‌مآل | 22 B: خرامید | 23 B: وبهشت | 24 B add. سلطانی | 25 B: وبعضی

سلطان بحر وبرّ *بر لب تشنگان دشت وکهسار بنیاد ریختن وادرار نهاد[1] واین افضال لایزال وبی‌انفصال می‌بود تا آنکه اهل ادّخار واحتکار وضابطان وحافظان[2] ذخایر وانبار علامات کثرت رحمت وامارات وفرت نعمت‌را مشاهده نمودند وابواب خزاین ارزاق نفّاع‌را که بقفل[3] اطماع[4] بسته بودند باز گشودند واز خشك وتر بمعسکر عمّان‌اثر کشتیهای مملو ومشحون بغلّات آماده واجمال پر احمال زاد وزواده‌را زیاده بران کشیدند که وصف آن در مکیال کلام در گنجد یا میزان بیان کمیّت آنرا بر سنجد چنانچه دران سفر خجسته‌اثر با آنچنان عساکری[5] بحدّ ومرّ توان گفتن که بغیر[6] از تنگیٔ دشت وصحرا اصلاً تنگی وغلا ندیدند وسوی[7] حمل تیغ وسنان گرانی چندان[8] نکشیدند القصّه بعد از شش روز که در دار الخلافهٔ ادرنه اقامت فرموده بودند ومکرّراً عقد دیوان عدل وداد نموده باز قامت رایات ظفرسمات‌را بسماوات[9] بر افراختند وکوس کوچ‌را نواخته بجانب قبلهٔ عزیمت[10]‌را مصمّم ساختند وبهفت منزل بدان شهر ثم‌گملِ رسیدند واطراف وسواحل آب مرج حیات‌درج‌را بورود عساکر بحرنشان مصداق مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ[11] گردانیدند وبرای اقامت وظایف عید وقیام بادای مراسم آن یوم سعید ده روز دران مقام جنّت‌ارتسام توقّف فرمودند امّا نزول بارانهای[12] متعاقب متوالی دران ایّام ولیالیٔ هلالی[13] بمرتبهٔ امتداد واشتداد یافت که هیچ کس در هیچ زمان مثل آن نشان نمی‌داد گویا بحر اخضر چرخ برین بران سرزمین ریزان بود وکوههای رفعت‌مآب در موج[14] آب مانند حباب می‌نمود انهار تیزجریان[15] مانند آب تیغ برّان سلطان صاحب‌قران چنان عالم‌گیر شد که *گفتی مگر[16] هیولای عناصر از[17] سایر صور آبی شده همین یك نوع‌را صورت‌پذیر شد امواج آن سیل العرم‌را گویا[18] عزم آن بود که تا بحر اخضر چرخ دولابی بر آید وحوت که منتهای بیونست نزدیك می‌نمود که دران آب در آید گروهی از عساکر دریاشکوه که خیام ایشان بر دامن کوه بود کم

1-* B: (لمؤلّفه) که سطح زمین‌را رشك چرخ برین گردانید واین ندا بگوش اهل هوش رسانید

یا بدایع صنعش کنون مطالعه کن • که گشت صفحهٔ گلشن مطالع الانوار

بسطح آب نماید مهندس قدرت • بوضع نقطهٔ هر قطره کار صدپرکار

2 B om. | 3 B: باقفال | 4 B add. بر | 5 B: عساکر | 6 B: غیر | 7 B: ویعز | 8 B om. | 9 B: باوج سموات | 10 B add. توجّه | 11 K. LV, 19 | 12 B: امطار | 13 B om. | 14 B add. آن موج‌خیز | 15 B: سریع الجریان | 16-* B: گویدا | 17 B add. قبول | 18 B: گفتی مگر |

لاجوردی‌رواق گردید و[1]بنا برانکه یکدو سال قبل ازین در اکثر ولایات روم‌ایلی وآن اقطار امطار خجسته‌یی که وصف[2] مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ[3] در شان آن نازلست از آسمان فیضان[4] کم رسیده بود وقوّت نامیه[5] که تاب او بآب می‌باشد ضعیف گردیده *دران سنوات محصول معتدّ بوصول[6] نرسیده بود و[7]اسعار غلّات بگرانی وغلا انجامیده بود*[8] در چنین سال تنگ‌مجال سفر نمودن[9] نزد مردم نزدیک‌بین بغایت دور بلکه محال می‌نمود واکثر مردم[10]را جزم بود که آن عزمرا[11] تأخیر خواهند فرمود امّا بموجب همان[12] بیان صدر این داستان که (بیت)

شهی‌را که دارنده یاری کند * فلك نزد او بردباری کند

بعد از دو سه روز که رایات فیروز[13] از دار السلطنه بیرون خرامید بموجب امر مدبّر بی‌همتای يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ[14] ابرهای ممطار بر ما از اطراف واقطار هوا[15] مثل عساکر غزات برق‌سمات مجتمع شده در رسید ومانند کفّ دربار سلطان[16] جودشعار منبسط گردید وقطرات[17] بارانهای درّی‌اثر از صدف[18] شرف یمن[19] مقدم

1 B add. (لمؤلفه)

فرود آمد دران صحرای زیبا • شد آن مقبل فزون از چرخ مینا

ودران مقام دیوان عالی شده امیر الامرای اناطولی با بعضی امرای آن طرف بشرف تقبیل انامل سلطان کامل رسیدند وهم دران دیوان ارکان عالی‌مکان عرضی چند که امیر الامرای مصر در خصوص بعضی مهمّات آن جانب فرستاده بود عرض نمودند وجواب بر وجه صواب نشاده فرستاده‌را باز ارسال نمودند گفتار در نزول امطار رحمت‌آثار وحلول میامن قدوم سلطان معدلت‌رسوم وذکر حوادثی که تا حین عبور از آب صاوه بظهور رسید | 2 B: وحی | 3 K. XXI, 31 | 4 B: افاضت ربّانی | 5 B add. بنات نبات | 6–* B: وخصوصاً دران سال محصولی بر وجه کمال بانبارخانهٔ آمال | 7 B add. کار | 8 B om. | 9 B: وارتحال | 10 B: اهل حزم | 11 B add. درین سال جدب گرانی | 12 B om. | 13 B: عالم‌افروز | 14 K. XXXII, 4 | 15 B: هوای ابداع وانشا | 16 B add. صاحب‌قران | 17 B: ید قدرت بدانها بر حسب فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا (K. II, 159; XVI, 67; XLV, 4) مجاری عین الحیوانرا از ظلمات عدم بر خضروشان بنات سکندرعلم بر گشاد وسحاب افضال مالك الملك لایزال بر موجب کلام مشحون بحقایق وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَآئِقَ (K. XXVII, 61) بر لب تشنگان دشت وکهسار بنیاد افاضت وادرار نهاد (بیت)

یا تفرّج آیات صنع باری کن • که داده است بابر این همه گهرباری

ولآلی قطار | 18 B om. | 19 B om. |

مجموع علما وقضاة واعیان واشراف وتمامیٔ اهالیٔ دار السلطنهٔ جنّت‌اوصاف از شریف ووضیع وسافل[1] ورفیع مشایعهٔ بندگان[2] درگاه سلطنت‌مکان نموده تخمیناً از سیصد هزار نفس متجاوز بود[3] که از دروازهٔ مذکور تا منزل مزبور متراکم ومتعاقب صفٌ در صفٌ کشیده دیده بران عظمت وحشمت[4] گماشته بودند ودست امیّد استجابت[5] بدعای بقای[6] جاه وجلال *آن دولت محفوظ از عین الکمال[7] بر داشته وسلطان اسلام سنّت سلامرا بر[8] انام اقامت می‌نمود[9] تا آنکه باتاق گردون‌نطاق *نزول سعادت‌حلول فرمود وزیر آصف‌مکان در خرگاه وپیش‌خانهٔ سپهرنشانهٔ خود امر بانعقاد دیوان آصفانه نمود ومجموع علما وقضاة واشراف واعیان بسعادت حضور آن مجلس پر نور رسیدند وشرف دست‌بوس آنحضرت دریافته خدمت توديع مؤدّا گردانیدند وزبان مقال وحال بمضمون این گفتار موزون جاری ساختند که[10] (بیت)

در هر توجّهی که بود رایت ترا * اقبال بر یمین وظفر باد بر یسار

وبا وجود آنکه[11] عساکر بحرمآثر[12] روم‌ایلی واناطولی وافواج[13] آقنجی[14] هنوز بمواکب سلطان عالی‌مراتب ملحق نگشته بودند یك راه‌را گنجایش لشکر[15] ظفردستگاه نبود بنا برین حکم قدرقرین صادر گردید که وزیر اعظم آصف‌مکان[16] وبعضی سرداران وآغایان ودیگر[17] شیران معرکهٔ صفدری یعنی لشکر ینگی‌جری مجموع[18] در ظلّ رایت فلك‌مساق از راه ییلاق توجّه نمایند[19] وپاشایان *معدلت‌نشان عالی‌شان ایاس پاشا وقاسم پاشا با سایر عظا وامرا[20] از راههای دیگر روانه باشند[21] تا آنکه بده روز رایات فیروز بدار الخلافهٔ ادرنه رسید وصحن صحرای سرای ماق مضرب اتاق گردون‌نطاق[22] ورشك سطح

---

1 B: وضیف | 2 B add. وارکان | 3 B: بودند | 4 B add. بی‌زوال که مصون از عین الکمال باد | 5 B om. | 6 B add. آن | 7-* B om. | 8 B add. طوایف | 9 B: میفرمود | 10-* B: حلول نمودند وزبان حال ومقال مجموع انام بمضمون این کلام اجابت‌انجام جاری بود که | 11 B add. وفود معظّم | 12 B: ملایك‌سعود که عسکر | 13 B add. بحرامواج | 14 B add. اند | 15 B: مواکب | 16 B om. | 17 B: بلوك خلقی و | 18 B om. | 19 B add. وباقی وزرا | 20-* B: معدلت‌انتما ودیگر امرا وعظا | 21 B add. وسلطان صاحب‌قران همه روزه شکار کنان وصید افکنان می‌بودند (نظم)

نه چندان صید گوناگون فگندند * که حدّش در حساب آید که چندند
ز زخم تیر هر تازی سواری * زمین از خون آهو لاله‌زاری

| 22 B: فلك‌مساق

ودو رایت دیگر[1] با عسکر ظفراثر ینگی‌جری[2] جاری می‌بود درین ولا[3] سه لوای دیگر *حضرت آصف‌مکان که سرعسکر شدند بامر سلطان آفاق[4] مزید والحاق *نمودند یکی لوای سرعسکری که دران اوان بآنحضرت عنایت شده بود ویکی[5] دیگر تعیین فرمودند که اگر یکی از آغایان صاحب‌جاه وسپه‌سالاران درگاه با توابع خود بتوجّه[6] جانبی بامور *گردد آن لوای[7] منصور برای اعلام نزدیك ودور با او روان باشد[8] (بیت)

اگر إنّا فتحنا را الفها کرده جون طغرا * ندیدستی علمهای بلند بر قطارش بین

الحاصل صبحهٔ آن روز فرخنده‌مآل[9] صاحب‌قران واجب الاجلال بهٔنیّت حصول آمال[10] بر توسن اقبال بر آمده (لمؤلفه)

بحشمتی که ازان سینهٔ فلك شد چاك * نشان چاك ره کهکشانست بر افلاك

روان گردید ودر چنان زمانی که از قیامت نشانی بود مانند آفتاب عالمتاب از دروازهٔ غربیٔ دار السلطنه که *بادرنه قاپوسی موسومست[11] بیرون خرامید (لمؤلفه)

خرامید جون رایت شاه دین * فلك‌سان روان گشت گوی زمین
روارو بر آمد بچرخ نهم * همی گفت بانگ تبیره که قم
ز افغان کوس ودم کرّه‌نای * فلك گشته از حال ورفته زجای
علمها بگردون سر افراخته * مهٔ ظفر با فلك ساخته
صهیل نوندان میدان‌نورد * زده بانگ بر توسن تیزگرد
ز بسیاریٔ مرد آراسته * زمین بود پر گوهر وخواسته
ز اسباب[12] جنگ وبراق نبرد * شده غرق *پولاد برند[13] مرد
صفوف سواران بجری قطاس * جو امواج بحر وکف بی‌قیاس
ز سرخ وز زرد وز سبز لوا * شده مثل صحن گلستان هوا

1 B add. آنکه | 2 B add. ساری و | 3 B add. بامر والای سلطان آفاق | 4 *ـ* B om. | 5 Sic A; vielleicht: دو? | 6 *ـ* B: شد که اگر یکی از وزرای موقر یا آغایان معتبر متوجّه | 7 *ـ* B: (inter l. اعلام) کردند یکی‌را ازان لواهای | 8 B: گرداند | 9 B add. سلطان | 10 B add. بعون ملك متعال | 11 *ـ* B: موسومست بیلوری قاپوسی | 12 B: آلات | 13 *ـ* B: دریای فولاد |

ترکش‌بند ملک‌مانند بحری قطاس نهنگ‌قیاس[1] با کمر شمشیرهای زرّین والبسهٔ فاخرهٔ ثمین *بودند که دران مواکب رشك کواکب روان بودند[2] (لمؤلّفه)

همه تازی سوار وتیغ‌گذار * همه مثل نهنگ مردشکار

وقریب بسی هزار دیگر خدمهٔ عتبهٔ علیّه وسکّهٔ آستانهٔ سنیّه وخدمت‌گذاران اصطبل هامون‌اتّساع وسایر ارباب حرف وصنّاع[3] وغلامان وعلوفه‌جیان وزرای عظام *وخدّام وتوابع امرای کرام[4] وسایر ارکان دیوان عظیم الاحتشام بودند اکثر متوّج بتاجهای[5] سرخ زرّین[6] ومتقلّد باسلحه وکمر شمشیرهای *پر تزیین[7] (لمؤلّفه)

همه با تیغهای خاره‌شکاف * همه دشمن‌ربا ومرد مصاف

وتخمینًا صدٔ[8] هزار دیگر *بلکه بیشتر خدمتگاران[9] وبندگان این بندگان بودند که از غایت کثرت وزینت بی‌ریبت وگمان در چشم بینندگان با نجوم سموات مساوات می‌نمودند (لمؤلّفه)

همه صاحب‌سلاح برّنده * همه مانند شیر درّنده

ودوازده هزار[10] عساکر پیادهٔ جلد جری[11] که معروفند به‌ینگی‌چری همگی تیراندازان عدوپرداز وتفنگچیان خصم‌گذار جمله متوّج بنمدتاجهای سفید زردوز با حربهای کینه‌اندوز وتفنگهای دشمن‌سوز که بعادت ویشهٔ خود همیشه پیاده پیش پیش رکاب ظفرنصاب روان می‌باشند *مجموع مهیّا وآماده وحاضر وایستاده بودند[12] (لمؤلّفه)

همه چون برق آتش‌اندازان * در شکار عدو چو شه‌بازان

و*دران روز[13] هفت عقد لوای فتح‌اللوا برای الای خاصّ سلطان سکندرخواصّ بعدد سیّارات علیا ترتیب داده بودند[14] ازین جمله چهار لوای رزم‌آرا[15] آنست که *قبل ازین هم[16] عادت سلاطین صاحب‌سعادت عثمانی[17] بود که[18] دوتا ازان رایات یکتا بر جناحین سلطانی مثل دو شهپر سیمرغ قاف‌قریب سلیمانی هنگام سفر بر فرّ دولت می‌گشودند

1 B add. بودند که روی زمین‌را رونق ریبی دیگر بخشیده بودند وسطح کرّهٔ | 2 *-* B: خاك‌را در زینت بسقف افلاك رسانیده | 3 B add. درگاه گردون‌ارتفاع | 4 *-* B: وصدور قریب | 5 B: بنمدتاجهای | 6 B: زردوز | 7 *-* B: زرّین معرکه افروز | 8 B: واجب الاعظام | 9 *-* B: خدمه | 10 B add. دیگر | 11 B add. بودند | 12 *-* B om. | 13 *-* B om. | 14 B: شده بود | 15 B: عالم‌آرا | 16 *-* B: تا غایت | 17 B: عثمانیّه | 18 B om. |

خروج رایات سدره‌عروج[1] از دار السلطنهٔ قسطنطنیّه حمیت بیامن سلطانها عن البلیّه تعیین یافت و[2]یوم الاحد لخ شعبان المعظّم خرگاه گردون‌مدار واحمال واثقال حشمت‌آثاررا بصوب منزل حلقه‌لو بکار[3] روانه گردانیدند وقبّهٔ سمارا از ولوله وجوّ هواره از غلغله پر ساخته افغان زنگ بخنیانرا *باوج گردون گردان[4] رسانیدند (لمؤلّفه)

درادا بجنبش در آمد دگر * بسانی که دلها بر آمد ز بر
ز بانگ جرسها وافغان زنگ * شد پر صدا گنبد نیل‌رنگ
پر از بار خرگاه شاهی جمال * روان شد چو روز قیامت جبال

صبح پر نور غرّهٔ مذکور که برای طلوع سلطان[5] بی‌درنگ اورنگ فیروزه‌رنگ علم استیلا ودلیری‌را برسم جهانگیری بر افراختند وبه‌نام شاه بام کوس استعلا وظهوررا بر بام *نه‌آشام مَا لَهَا مِنْ فُطُورٍ[6] نواختند *دران روز فیروز بیمن اهتمام وزیر اعظم آصف‌مقام[7] مواکب عساکر کواکب‌مآثر قاپو خلقی که همیشه ملازمان درگاه سعادت‌پیشه[8] اند زینتی ورونقی یافته بود که اشعّهٔ دیدهٔ اولی الابصار در ادوار چرخ دوّار هرگز بر مثل آن نتافته بود هر فرقه‌را از فرق آن عساکر ملایك‌نسق در اسب واتاقه ویرق معلّم بعلامتی خاصّ وموسوم بسمتی بر وجه اختصاص ساخته بودند ولوای الای هر یکی[9]را برنگی بر افراخته وحکم فرموده بودند که مجموع افراد[10] چاوشان وسپاهیان[11] وسلاحداران وعلوفه‌جیان *وسایر بندگان عتبهٔ دولت‌آشیان[12] باید که با رونق اتاقهٔ ابلق واسبان صرصرقیاس ایشان با زینت بحری قطاس باشند گویا اشعاری بود بآنکه *از غایت[13] مسارعت بقصد مصارعت *اعدای نابکار وظیفهٔ مردان کار آنست که[14] پر بر آورند تا مانند مرغان گردون‌اقطاع أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ[15] شکار فضای ملك‌را بمخالیب[16] قضا در تحت تصرّف در آورند چنانچه آنروز تخمیناً از نبردآزمایان بلوك خلقی وسرداران وسالاران ینگیچری زیاده بر سی[17] هزار بدوی‌سوار پردار فرآثار

1 B add. سلطانی | 2 B: بنا بران | 3 B: بکار | 4-* B: بسمع جمع چرخیان | 5 B: تباشیر اقبال سلطان | 6-* Sic A; vgl. Ḳ. LXVII,3; B: هفت‌آشام خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقاً (Ḳ. LXVII,3) | 7-* B om. | 8 B: سعادت‌دستگاه | 9 B: یك | 10 B add. فرق | 11 B: وسپاهی اغلانیان | 12-* B om. | 13-* B: وظیفهٔ مردان کار وشیمهٔ دلیران معرکهٔ کارزار | 14-* B: با اعدای دین متین آنست که برای | 15 Ḳ. XXXV,1 | 16 B add. تأیید | 17 B: بیست

گفتار سیم[1] در توجّه رایات فتوحات‌ظهور سلطان منصور بعزم غزای مذکور

(لمؤلّفه)

دگر بار آمد بهار غزا * که خندان شود لاله‌زار غزا
علمها بر آید چو سرو جنان * سروش ظفر همچو مرغی بران
چو نوسبزه‌ها لشکر شاه دین * زند تیغ وبکسر بگیرد زمین
چو آب روانی فراز چمن * زره‌ها شود در نظر موج‌زن
شود هر یکی گلبن نوجوان * بود[2] غنچه‌اش گرز وخارش سنان
نماید چو گلهای حمراسپر[3] * نشسته بروژالـه از میخ زر
نواساز از آشیان کمان * هزار خدنگ آیدش بر زبان
سنانها چو سرو قد افراخته * برو بیرق سرخ چون فاخته
شود از صبا جلوه‌گر سو بسو * [4]بکوکو بجوید نشان از[4] عدو
بزیر جوانان رنگین‌قبا * سمندان چو اندر گلستان صبا
نمدتاج اسپید واسکوف زر * نماید چو [5]نرگس به‌پیش[5] نظر
ز باران تیر وتگرگ تفنگ * عدورا گشاید گل رنگ‌رنگ
دگر وقت آمد کز ابر نیام * نماید درخشنده برق حسام
چو در روم غرّان شود رعدکوس * بلرزد تن کوه در انگروس

بموجب حدیث میمنت‌تاسیس كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْتَارُ لِلْخُرُوجِ إِلَى السَّفَرِ يَوْمَ الْإِثْنَيْنِ أَوِ الْخَمِيسِ دوشنبه غرّهٔ[6] رمضان معابدآرای سنهٔ مزبوره[7] برای

1 B om. | 2 B: ولی | 3 B: احمرسپر | 4-4 B: بگوید که کوکو کجا شد | 5-5 B: چو زرّین قدح در | 6 B add. غرّای | 7 B: خمس وثلثین وتسعمایه |

قبولده ومنزلهٔ ارتضاده در وکذلك ذکر اولنان فرقهٔ عساکر نصرت‌مآثرمدن العیاذ بالله فرمان شریفمه مخالف موی الیهك امرنه وسوزنه مخالفت وعناد ایدنلری ویاخود خلاف شرع مطهّر ومغایر قانون مقرّر رعایا وبرایایه ظلم وتعدّی ایدنلری کیم کرسه اولسون وقج نفر اولورسه اولسون اصلاً سدّهٔ سعادتم جانبنه عرض واعلام اتمکه توقّف اتمیوب انواع عقوبات وسیاساتدن هر نیه مستحقّ اولورسه مقتضای شرع وقانون اوزره سیاست ایتدرب کرکی کبی حقّلرندن کلدوره کـه سایرلرنه عبرت ونصیحت اوله اول بابده هیچ فرد افراد آفریده‌دن کاینًا من کان بوجه من الوجوه ونوع من الانواع مانع ودافع اولمیا شویله بلالر علامت شریف عالم‌آرای طغرای همایونم ایله محلّی کورنلر مضمون وفحوای همایونن مصدق بلوب اعتماد واعتقـاد قلالر جری ذلك وحرّر بالامر العـالی ایّده الله المتعالی فی اواسط شهر رجب المرجّب المنخرط فی سلك شهور سنهٔ خمس وثلثین وتسعمایه بمقام دار السلطنه العلیّة السنیّة قسطنطنیّة المحمیّة المحروسه حرست عن البلیّة

1.* (p. 17, l. 11) B: بنا بران خدمت مسند او بوزیر رتبهٔ ثالثه پاشای عاقبت‌محمود ایاس پاشا عنایت شده مقام وزارت رتبهٔ سیم بامیر الامرای مذکور مسطور مرجوع گردید والاغ رفته پاشای مشار الیه‌را باز گردانیدند وروز بیست ودوم رجب سنهٔ مذکوره بسعادت تقبیل انامل بحرشمایل رسید وخلعت تشریف وزارت پوشید واقامت خدمت امیر الامرای روم‌ایلی دران سفر بعهدهٔ وزیر معوّل اوّل ابراهیم پاشا موکول گردید وچون وزیر مشار الیه برای اقامت خدمات وزارت معتکف درگاه عالمپناه بود حسب الامر العـالی کدخدا ودفتردار عساکر مذکوره‌را بموضع ایصله برای جمعیّت امرا روانه گردانیدند وآوازهٔ قُومُوا أَنْصَارَ اَللهِ‌را بآن اطراف وجوانب رسانیدند |

جناب جلالت‌مآبم قبلندن سرعسکر اولوب وزرای آصف‌نشـــان ومسندنشین وعلمـای
شریعت‌شعار وایمهٔ دین وکبرای حشمت‌مدار عزّت‌قرین وامرای نامدار وکـاملین وسایر
ارکان دولت قاهره واعیان حشمت زاهره وباقی خدّام بارگاه سدره‌مکان ونوّاب کارگـاه
علیّین‌آشیان وحجّاب سراپردهٔ عظمت وکامرانی وزایران آستان حشمت وکشورستانی وطایفان
ارجاء دیار سلطنت وعاکفان انحاء فضای مملکت وسایر زمرهٔ اکـابر وافاضل وجملهٔ
اعالی واسافل وجمهور انامدن قاطنان سدّهٔ عرش‌آسا وساکنان عتبهٔ گیتی‌فضا مشار الیهی
کمال تعظیم واکرام ایله معزّز ومکرّم وتمـام تکریم واحترامـلـــه مبجّل ومفخّم طوتوب هر
خصوصده مراجعتی آنوك آراء صایبهٔ اصابت‌آثار وافکار ثاقبهٔ متانت‌دثارنه ایلیوب هر نـه
که دیریسه بنوم لسان درربارمدن صادر اولمش کلام سعادت‌انجام وامر واجب الاحترام
بلوب سمع تحقیق ایله اصغا وحسن قبول ایلـه تلقّی ایلیوب دولت قاهرهٔ صاحب‌قرانیـه
متعلّق اولان جملهٔ مهامّ وامورده امرندن وسوزندن تجـــاوز وعدول وانحراف وذهول
ایلیوب اکر عتبهٔ علیامده واکر ســایر جملهٔ ممالك محروسمده واقع اولان بکلربکیلروك
وسنجاق‌بکلرینك وباقی اعلی وادنی ارباب مناصب ومراتب واصحاب جهات ومنازلك عزلی
ونصبی آنوك آراء صایبه وافکـــار صافیه‌سنه مفوّض اولوب شولکه مراسم قوانین وزارت
وسرعسکری ولوازم اسالیب صدارت ودادگستری در مؤدّی قلوب سالك مسالك عدالت
ونصفت وذاهب مذاهب شرع ودیانت الوب طبقات مخلوقاتی داخی علی تفاوت الدرجات
منازله تنزیل ایلمکده دقیقه فوت ایلیه وبر جانبه عنان عزیمت ظفرقرانم منصرف ومنعطف
اولوب سفر فرخنده‌اثرم واقع اولدقده داخی جملهٔ ممالـك محمیّمده واقع اولان بکلربکیلرم
وسنجاقبکلری قوللرم وفرقـهٔ خدّام انجم‌احتشاممدن قاپوم قوللرینك آتلوسینك ویایاسینك
آغالری وکدخدالری بالجمله صغیری وکبیری وضیعی ورفیعی مومی الیهی وزیر اعظم وعموماً
سرعسکر بلوب اوامرنه امتثال ونواهیسندن اجتناب ایلیوب مخالفت ومعـــاندت اتمیه‌لر
یولداشلغی ومردانه‌لغی ظهور ایدنلر پاینده ومستحقّ عاطفت وسزاوار همّت وعنایت اولنـلر
حقنده اکر بکلربکیلك توجیه ایلمك در واکر بکلك وسنجـــاق ویرمك در واکر اعلی
وادنی تیمار وعلوفه اتمك در[1] بالجمله انواع مناصب وجهاتدن محصّلاً هر نه توجیه وتعیین
و[2]تقلید وتفویض ایـــدر ایسه بنوم عزّ حضور سعـــادت‌موفور ومستلزم الحبورمده محل

1 Em. ; Ms اتکه ; Feridûn B. : ویرمك | 2 Ms om. |

كه ناصيهٔ امانى وآماللرنه لوامع اشراقات إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا ٱلْحُسْنَىٰ[1] لامع ودرخشان اولا يمن ايادئ عواطف خسروانه ومكارم لطايف پادشاهانه‌لربله اوج مدارج سنيّه‌يه ايرشدرب وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ[2] درجاتنه ايصال ايلديلر بناءً بو معناى سعادت‌قرانك صدورى وبو قضيّهٔ مرضيّهٔ دولت‌بيانك ظهوريچون هر بار كه عقل دوربين وفراست عدالت‌آيينه مراجعت ايلدكه بو امانتك تحميلنه دارندهٔ منشور مشهور موجب السرور خسروانى ورافع توقيع رفيع عالم‌مطاع كيتى‌ستانى جناب وزارت‌مآب صدارت‌نصاب دولت‌انتساب سعادت‌اكتساب واسطهٔ عقد الدولة الابديّه رابطهٔ عقد السعادة السرمديّه قايد جيوش الاسلام صاحب العزّ والاحتشام الصارم الصمصام ضرغام پلنك‌انتقام آصف الزمان ملاذ اهل ايمان حجّة الرحمن على الانسان مظهر عواطف الله تعالى مصدر الطاف بى‌پايانها ٱلَّذِى تَلَأْلَأَ مِنْ وَجَنَاتِ دَوْلَتِهِ نُورُ ٱلْهُدَىٰ وَتَبَيَّنَ مِنْ أُفُقِ سَعَادَتِهِ شَمْسُ ٱلْإِعْتِلَاءِ المحفوف بصنوف عواطف لطايف الملك الاعلى مبارز الدولة والدنيا والدين نظام الملك وزير اعظم ابراهيم پاشا ادام الله تعالى اجلاله وزاد اقباله‌يه اليق واولى وسزاوار واحرى كوروب خدمات سابقه ولاحقه‌سى موجب فيضان قلزم زخّار عواطف ملوكانه وكمال تقرّب ورتبهٔ فايقه ايله وَٱلسَّابِقُونَ ٱلسَّابِقُونَ[3] سعادتى ايله ممتاز وسرافراز اولوب آستانهٔ سعادت آشيانمدن شرف التفات وحسن قبول وتربيت كيمياآثارم ايله مربّى ومقبول اولدغندن غيرى رزانت عقل وفهم ايله آراسته ووفور شهامت وشجاعت ايله پيراسته مكارم عادات ايله موصوف وصيانت ذات وجلّت ايله معروف راى صايبئ مفاتح مشكلات وطبع وقّادئ مصابح معضلات الوب اقبال ودولت‌وار وظفركردار ملازم خدمات پادشاهانم اولمغله ماصدق فحواى كلام سعادت‌انجام إِذَا أَرَادَ ٱللّٰهُ بِمَلِكٍ خَيْرًا جَعَلَ لَهُ وَزِيرًا صَالِحًا إِذَا نَسِيَ ذَكَّرَهُ وَإِذَا ذَكَرَ أَعَانَهُ واقع اولمغين انوك حقّنده خورشيد تابان عناياتم مشارق عزّت واجلالدن شارق وطالع وآفتاب نور نويد درخشان حماياتم آفاق همّت وعاطفتمدن بارق ولامع اولوب قلمرو اقليم سلطنتمده واقع اولان ممالك ومسالكوك حفظ وحياطتى وضبط وصيانتى ايچون وزير اعظملكى اوزره سرعسكر تعيين ايليوب مزيد عاطفتمدن نوع سعادت‌فروغله طبل وعلم ارزانى قلوب بو برات سعادت‌آيات ودولت‌اماراتى وردم ويبوردم كه بعد اليوم داخى وزير اعظم وكافّهٔ ممالك محروسه‌مدن[4]

1 K. XXI, 101 | 2 K. XXXVII, 164 | 3 K. LVI, 10 | 4 Nach Ferîdûn B.; Ms: محروسه |

همعنان قلوب مغلّقات بيّنات جهاندارى ومحكمات ومتشابهات كشوركشايىنك فتح وحلّنى وفور فضل بىنهايهسندن السنهٔ سيوف آبدار واقلام نوّاب كامكارمه مقيّد ومربوط ايلدى ذٰلِكَ فَضْلُ ٱللّٰهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَٱللّٰهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ[1] ومقاليد تقلّد امور جهانبانى ومفاتح انتظام اعمال عالم وعالميانى كف كفايه وقبضهٔ اقتدار وولايتمه مفوّض قلوب بساط مراتب شوكت واقبالى ذروهٔ علياى ٱلسُّلْطَانُ ظِلُّ ٱللّٰهِ فِى ٱلْأَرْضِ‌ده بسط ايليوب سرادقات عظمت واجلال فرخندهفالى اوج معلاى وَرَفَعْنَا بَعْضَكُمْ[2] فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ[3] اوزرينه رفع ايلدى مصباح نجاح خلافت وكامكارى وسراج وهّاج عظمت وشهريارى كه قنديل انوار تابدار سعادت ومشكاة آثار دولت وسيادت در ضياى عالمآرا وروشناى جهانساريله عرصهٔ ملك زمينى روشن ومنوّر قلوب فتوحات عنبرنكهات نصفت وعدالت ونفحات عبيرسمات رأفت وعنايتله مشامّ دماغ[4] برايابى معطّر ايلدى ٱلْحَمْدُ لِلّٰهِ ٱلَّذِى هَدَانَا لِهٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا ٱللّٰهُ[5] كه عرصهٔ سلطنت وجهاندارى تمام فسحتنه[6] ودايرهٔ ملك وخطّهٔ اقليم كمال وسعتنه در لاجرم ميامن فتوحات الهى ومحاسن عواطف نامتناهى روز بروز معرض بروزده[7] وجلوهگر اولمغله لواى ولاى سبحانى ونعماى بىانتهاى ربّانىنك كه وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ ٱللّٰهِ لَا تُحْصُوهَا[8] اداى مراسم شكرى[9] وايفاى[10] لوازم حمدى ذمّت همّت بلندرتبتمه واجب ولازم اولمشدر إِنَّ ٱللّٰهَ يُحِبُّ مَعَالِىَ ٱلْأُمُورِ مستدعاسنجه احياى قوانين عدالت وامضاى آيين رأفت ونصفت وتنظيم امور اطراف ممالك وترتيب وتشييد مبانىٔ حدود ومسالك وقبض وبسط احوال ملك وملّت وعقد وربط قضاياى مملكت وانضباط مهامّ خلافت وانحطاط رسوم ظلم وضلالت ايچون بر كاردان صاحبراى وبر مشير كامران عدلفرماى نصب اولنوب زمام حلّ وعقد احوال سلطنت انوك افكار صايبهسنه تسليم اولنه زيراكه اساليب ضوابط جهانبانى وقوانين مناهج كشورستانىده شول زمره كه تاج ابتهاج وَلَقَدِ ٱصْطَفَيْنَاهُ فِى ٱلدُّنْيَا[11] ايله[12] مستسعد اولوب سراج وهّاج وَآتَاهُ ٱللّٰهُ[13] ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ[14] ايله مشرّف اولدبلر دائما خدم سعادتزمدن

1 Ḳ. LXII, 4 | 2 Sic Ms und Feridûn B. | 3 Vgl. Ḳ. XLIII, 31 | 4 Nach Feridûn B.; Ms: ودماغ | 5 Ḳ. VII, 41 | 6 Nach Feridûn B.; Ms: فسحتده | 7 Nach Feridûn B.; Ms: بروزد | 8 Ḳ. XIV, 37; XVI, 18 | 9 Nach Feridûn B.; Ms: شكر | 10 Nach Feridûn B.; Ms: وابقاى | 11 Ḳ. II, 124 | 12 Ms om.; Nach Feridûn B. | 13 Ms om. | 14 Ḳ. II, 252 |

سلطانی ولبس تشریف وزارت سرافراز گردید وباسعاد حضرت آصف‌نهاد از رتبهٔ امیر الامرایی بمسند وزارت وپاشایی رسید وبنا برانکه استخدام بگلربگیان ورجوع آن منصب عالی‌ارکان برای وزیر آصف‌مکان مفوّض بود وبی شبه متاعب وزحمت آن خدمت در ایّام سفر می‌باشد وفواید ومنافع آن هنگام حضر عاید میگردد آنحضرت از غایت اقدام واهتمام بانتظام امور عسکر وکمال جدّ واجتهاد در امر جهاد رجوع آن خدمت‌را دران ولا که عازم سفر غزا بودند بدیگری رای ندیدند وخود بذات بی‌مثال باقامت لوازم آن منصب اشتغال نمودند چنانچه در سفر نصرت‌مقرون بدون ثم همین طریق‌را اختیـــار فرموده بودند امّا بعد از معاودت ازین سفر آن منصب بافررا بامیر الامرای اناطولی شجاعت‌آثار نصفت‌دثار بهرام پاشا مفوّض گردانیدند وصورت منشور سرعسکری که سابقاً معهود بود اینست که بلفظه ادا می‌شود[1]

نشان شریف عالیشان سلطانی وطغرای غرّای جهان‌ستان خاقانی نفذ بالعون الربّانی والمنّ السبحانی واللطف الصمدانی حکمی اولدر که چون بحمد الله تبارك وتعالی وحسن توفیقه بارگاه احدیّت ودرگاه صمدیّتدن که مصدر منشور پر نور سعـادت‌موفور تُؤْتِی ٱلْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ[2] ومطلع آفتاب برلیغ وطغرای مَا یَفْتَحِ ٱللّٰهُ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا[3] در کمال قدرت ومشیّت الهی ووفور موهبت وارادت نامتناهی‌دن ابواب لطف ومفاتح ملك وملّت چهرهٔ ایّام دولت روزافزون وغرّهٔ غرّای سعـادت‌مقرونه مفتوح الوب انامل سلطنت واختیار وایادیٔ خلافت واقتـدارمه تسلیم اولندی یَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ یَشَاءُ[4] هر روز ظهور عواطف بدایع ربّانی وبروز لطایف صنایع سبحانی‌دن جلّ جلاله وعمّ نواله پای رایات ظفرسمات نصرت‌قرین سلطنتم وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِیًّا[5] میامن فتح مبین ایله اوج علّیینه وشاهباز چتر همایون‌پرواز خلافتمی دستیاریٔ نَصْرًا عَزِیزًا[6] ایله[7] کنگرهٔ طـارم افلاکـه ایرشدرب اوامر ونواهیٔ پادشـــاهانه‌می أَطِیعُوا ٱللّٰهَ وَأَطِیعُوا ٱلرَّسُولَ وَأُولِی ٱلْأَمْرِ مِنْكُمْ[8] موجبجه ین عنایت لم‌یزلیی مرافقتی ایله بسیط زمینـه شامل وجاری ومراسم دادگستری وعدل‌پروریم صیت وصدای شاهانه‌می اقطار وامصار بحر وبرّده نفحات نسایم صبا[9] وجنوبه

1 vgl. Munša'āt-i Feridûn B., II. Aufl., I., p. 544–546 | 2 Ḳ. III, 25 | 3 Ḳ. XXXV, 2 | 4 Ḳ. II, 99; III, 67 | 5 Ḳ. XIX, 58 | 6 Ḳ. XLVIII, 3 | 7 Nach Feridûn B.; Ms om. | 8 Ḳ. IV, 62 | 9 Nach Feridûn B; Ms om. |

وصف آن سماط با وجود آنکه کنجهٔ زبان از بیان الوان آن قاصر است وظروف حروف از گنجایش تفصیل آن متقاصر آنست که دو هزار راس گوسفند وهزار بره وسیصد گاو مذبوح شده وبا لوازم آن مطبوخ گردیده بود واصناف لحوم طیور گوناگون که گویا وَلَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ[1] در شان آن فرود آمده است زیاده بران بود که مرغ تیزپر فکرت بگرد احاطهٔ آن تواند بر آمدن القصّه اواخر همان روز مذکور امیر الامرای مزبوررا تودیع نموده وباقدام واهتمام در شان استعجال جمع عساکر نصرت‌مآل سفارش فرموده بدار السلطنهٔ محمیّه مراجعت نمودند وبر طریق معتاد بعقد دیوان عدل وداد وتهیهٔ اسباب سفر وجهاد مشغوف ومشغول بودند اتفاقًا دران اثنا ثامن و[2]عشرین شهر مذکور پاشای مرحوم مغفور مصطفی پاشا اوسع الله علیه غفرانه بما شا[3] بعروض *مرض دماغی[4] که طاری شد[5] از لباس حیوة عاریتی عاری گردید واز خیمهٔ حیات این‌جهانی که در بی‌ثباتی شکل حباب دارد بسرای خلود رحلت نمود *حضرت وزیر آصف‌مکان ابقاه الله طول الدهور والازمان جامهٔ شهریاری‌را بلباس سوگواری تبدیل فرمودند واقامت مراسم ووظایف تعزیت کما ینبغی نمودند وبر فوت مصاحبت وموانست آن مرحوم متأسّف بودند روز دوّم قاپو آغاسی از خدمت سلطان صاحب‌قران رسید وخلعتهای فاخر غرّا برای خلع البسهٔ عزا رسانید آصف‌صفات تشریفات‌را پوشیده واناملِ بحرشمایل‌را بوسیده در پایهٔ سریر شاهی بترتیب مراتب ومساند پاشایی اشتغال فرمود ومسند وزارت پاشای مغفور مذکور بوزیر بی‌نظیر سیومین جناب شجاعت‌آیین معدلت‌تزیین ایاس پاشا اعزّه الله فی الدارین حسبا بشا مفوّض گردید ویمن تربیت آصف‌مکانی از پایهٔ ثالث بمرتبهٔ ثانی ترقّی کرد وباز مسند وزارت پاشای مشار الیه بامیر الامرای روم‌ایلی جناب رفیع الشان معدلت‌نشان قاسم پاشا مرجوع گردید والاغان بشارت‌ابلاغ برای باز گردانیدن آن صاحب‌اقبال ارسال نمودند آنحضرت هم روز سیم بدار السلطنه تشریف آورده همان روز بخدمت آصف‌مکانی رسید وروز دیگر بسعادت تقبیل ایادیٔ

1 K. LVI, 21 | 2 Ms om. | 3-* (p. ۱۵, l. ۱۸) B: روز سیم که امیر الامرای مشار الیه تقبیل ایادیٔ سنیّه نموده از دار السلطنهٔ قسطنطنیه بیرون رفته بود وزیر رتبهٔ ثانیه پاشای نیکورای مرحوم مصطفی پاشا بموجب امر صدق‌سمات إِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ لَآتٍ (K. XXIX, 4) | 4-* B: مرضی | 5 B: شده بود

مشهورست بجنتلك فیروز آغا در جمنی كه سبزیٔ چرخ اخضر از عكس ازهر آنست طرح انجمن انداختند وفرّاشان آستان دولت‌آشیان خیام وخرگاه گردون‌اشتباه‌را باوج مهر وماه بر افراختند وامنای مطبخ عامره اسباب اقامت جشن واطعام وموادّ بسط سماط نعم عامّ‌را مهیّا وآماده داشتند صباح پر سرور نوزدهم ماه مذكور باقبال سلطان اورنگ فیروزه‌رنگ اعلام زرفام نوررا بنام دستور مسرور روز فیروز بر افراختند وبجوبك اشعّهٔ مهر بر رویینخمِ سپهر ساز تهنیت مَرْحَبًا بِالصَّبَاحِ الْجَدِيدِ وَبِالْيَوْمِ السَّعِيدِرا نواختند جمیع وزرا وامرا واغایان وسرداران اطراف واقطار ومجموع علما وقضاة ذوی الاعتبار وتمام عساكر نصرت‌آثار كه بر درگاه فلك‌مدار حاضر بودند در موضع آت‌میدانی بر در دولتخانهٔ حضرت آصف‌مكانی صفّ در صفّ كشیده انتظار بیرون فرمودن آنحضرت می‌كشیدند تا آنكه بر توسن اقبال سوار شده متوجّه دیوان اعلی گردیدند ودر پایهٔ سریر اعلی حاضر شده مجدّدًا برای استجازه فتح لوای سرعسكری واقامت مراسم ضیافت‌گستری بشرف دست‌بوس رسیدند وامیر الامرای روم‌ایلی هم ایادیٔ سلطان صاحب‌ایادی‌را بوسید وتشریف اجازهٔ سفر پوشید وزیر اعظم آصف‌آرا وسایر وزرای مسندآرا هم بموافقت آنحضرت سوار شده طبل‌خانه ولوای ظفرنشانه‌را كه باسم ورسم سرعسكریٔ آصفی تعیین یافته بود نواختند وافراختند واز شش جهت گوش كوس فلك‌را از صدای تهنیت ومبارك‌باد پر آوازه ساختند جمیع عظما وعلما وعساكر دریاانتما در مواكب دولت‌مراكب آصفی روان بودند ومجموع عساكر ینگی‌چری در ركابش دوان وتمامیٔ اهالی وسكنهٔ دار السلطنة از صغار وكبار از درگاه دولت‌آثار تا محلّ قرار وموضع خیام فلك‌شعار كه تقریبًا سه فرسخ راهست صفّ در صفّ كشیده ودیده بر تماشای آن حشمت وعظمت كه نسبت بهیچ دستوری در دهور سمت ظهور نیافته بود گماشته بودند ودست استجابت بدعای تهنیت بر داشته (بیت)

بصورتی كه ندیدست دیدهٔ افلاك * بحشمتی كه نتابد بسیط عالم خاك

بسعادت وفیروزی بجانب جنتلك فیروز آغا توجّه فرمودند وچون بخیم مكرّم رسیدند بخرگاه جلال نزول اقبال نموده سماط هامون‌انبساط‌را كه سمات وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ[1] دارد بر عامّهٔ برایا گسترانیدند وصلای حضور تامّ بگوش خاصّ وعامّ رسانیدند ومحمل

---

1 K. XIV, 37 ; XVI, 18

مقرّر محتشمی هرچه تمامتر بدیوان اعلی خرامید (بیت)

بسی سروران در رکـابش روان * جنود سعـــادت بسویش دوان

جمیع وزرا وکبرا که در دیوان اعلا حاضر شده بودند استقبال آن صاحب‌اقبال نمودند وتقدیم مراسم تهنیت وتعظیم ووظایف مصافحت وتکریم فرمود آنحضرت هم باتّفاق ســـایر وزرای مسندآرا در پایهٔ سریر اعلی حاضر شده بشرف تقبیل انامل بحرشمایل رسید وخاتم سلیمانیرا یعنی درج گوهرفشانیرا بمحلّ خود رسانید چنانچه گفته اند ودرّ سفته (بیت)

دهـــان تنگ شــیرینت مگر مهر سلیمانست
کــه نقش خاتم لعلش جهان زیر نگین دارد

وهم دران دیوان حشمت‌مبانی ده بار صد هزار آقچهٔ عثمانی بر الکـا وتیمار آنحضرت افزودند چنانچه مجموع تیمار آصف‌شعاررا سی بار صد هزار آقچهٔ مذکور مقرّر نمودند ولوای ظفرالتوا وطبل‌خانهٔ فتح‌نشانهٔ کــه قبل ازین وزرای زمانه‌را نمی‌بود بآن حضرت ارزانی داشتند وبدین احسان رایت بزرگی وجاهش‌را باوج مـــاه بر افراختنـد وحریم حرمتش‌را برای حکّام صاحب‌جاه ملجأ وپناه ساختند (نظم)

جو شه در بزرگی بدادش رواج * همـه جیز دادش بجز تخت وتاج
بسی سروران خاك پایش شدنـــد * همـه تابع حکم ورایش شدنـــد[1]

ودران ولا حکم قدرمقدار شرف اصدار یافته بود کــه بگلربگیٔ روم‌ایلی امیر الامرای *اکرم عالی‌شیم[2] قاسم پاشا متوجّه *آن جانب گردد تا امرا وعساکر آن جوانب در موضع ایصْلَه در خدمت او[3] جمع شده منتظر مقدم[4] رایات ظفرنشان[5] سلطانی باشند *وچون وزیر اعظم آصف‌مکان بر جمیع بگلربگیان وسرداران عساکر بی‌پایان حاکم وناظر بودند واستخدام ایشان در سفر وحضر منوط ومربوط برای خورشیدمثـال آن ثانی عقل فعّال بود رای عالی بران قرار یافت که در روزی که اقامت ضیافت سرعسکری واظهـــار طبل‌خانه ولوای مظفّری خواهند فرمود امیر الامرای مشار الیه‌را هم آن روز روانه سازند ورایت فتح‌آیت روم‌ایلی‌را گشوده یراق ویساق بگلربگی‌را خود بنظر عالی تأمّل نماینـد بناء علی ذلك اوایل شعبان سنهٔ مذکوره بظاهر دار السلطنهٔ محمیّه در موضعی کـــه

1—* (p. ۱۱, l. ۱۱) B om. | 2—* B: معالی‌اثنا | 3—* B: امرا جانب ایصله شود ودران محلّ وعساکر روم‌ایلی برو | 4 B om. | 5 B: ظفرآیات

مزبور عنایت موفوررا با تشریفاتی که مذکور میگردد بخدمت آنحضرت رسانیدند اوّلاً کمر شمشیری مرصّع بیواقیت والماس مشعشع که منطقة البروجرا از بار غیرت آن کمر باحشمت پشت رفعت خم می‌گشت ولعل خاوریْ آفتاب از خجالت در برابر آن جواهر خوشاب سرخ بر میآمد مگر کمر جوزا حسن وبها از انوار آن جواهر آبدار استعاره نموده بود که گوی خوبی بچوگان فنیّ در میدان عروج از سایر بروج ربوده بود وکان لعل ویاقوت بارها از رشك آن سنگپارها خاره‌ها بر سینه زنان از چشمهٔ چشم خون می‌گشود (لمؤلّفه)

تیغ چون الماس او اندر نیام جوهری
هست چون خورشید وتیغش گوهر اندر گوهری
اژدها بر گنج می‌باشد نگهبان ای عجب
پاسبان تیغ او شد گنج لعل خاوری

دیگر ده ثوب تشریف زرّین سلطانی بود که نه قبای زربافت چرخ بهیّ نزد آنها حکم زردهْ نهی داشت وده سر اسب تازیْ صرصرنهاد که وصف اَلصَّافِنَاتُ اَلْجِيَادُ[1] برای نزول در شان ایشان پر می‌گشاد یکی ازانها مزیّن بود بزین مرصّع وزنجیر زر خورشیدمثال که زین زرّین هلال با آنکه زین فلك کالست نسبت بدان ناتمام مینمود باقی مسرّج بود بزینهای مصنّع از سیم ومزیّن بصنایع استادان اقالیم وده بدرهْ که هر یك مانند بدر کامل بی نقصان بود وشامل بر پنجاه هزار آقچهْ زر عثمان خان چون وزیر اعظم آصف‌نسق‌را بر وفق يَلْبَسُونَ مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ[2] بملبس تشریفات سلطانی بر وجه توالی وعقد کمر شمشیر خاقانی مزیّن بلآلی پایهْ رفعت ومنزلت بالای نطاق نه‌طاق افراخته شد منشور عظمت‌نشور مزبوررا دران محفل حشمت‌شمایل مؤدّا گردانیدند وآن درر غرررا که از بحر بی‌پایان الطاف سلطان سکندرمصافّ شرف اصدار یافته بود باصداف اسماع حاضران رسانیدند جمیع ارکان واعیان بدریافت شرف تقبیل انامل آن کامل شتافتند وسعادت تهنیت آن صدررا بآن منصب عالی‌قدر در یافتند وبالاتّفاق سر اطاعت فرمان قدرمان بر آستان انقیاد نهادند وابواب اقبال‌را بقبول آن باب بر خود گشادند بامداد روز دیگر بامداد توفیق‌راهبر حضرت آصف‌مکان باسلوب وطریق

1 K. XXXVIII, 30 | 2 K. XLIV, 53 |

هست درین دایرهٔ لاجورد * مرتبهٔ مرد بمقدار مرد

از مطلع عنایت سلطانی طلوع نموده بر قصد رفعت آن یگانهٔ عصر یعنی وزیر اعظم صاحب‌نصر پرتو انداخت واعلام استعلارا بر ذروهٔ کنگرهٔ ایوان دولت ابدپیمانش بر افراخت مجدّدًا مرآت ذات مجدساتش مظهر جمال مکرمت سلطانی واقع شد بتاریخ یوم الاثنین ثامن عشر رجب المرجّب سنهٔ خمس وثلثین وتسعایه که اتفاقـــًا موافق بود با نوزدهم فروردین مـــاه جلالی کـــه روز شرف آفتاب صاحب‌معالیست سرعسکریٔ جمیع عساکر منصوره وسرداریٔ تمام بگلربگیان وامرای الویهٔ ممالك معموره‌را ونیابت در اجرای حکم کلّ بر قاطبهٔ امم ووکالت تصرّف در امور ملکی ومـــالی بر وجه اعمّ واتمّ بجـــانب عالی‌جنابش تفویض نموده شد وعزل ونصب جمیع بگلربگیان ورفع وابقای سایر ارکان واعیان وتعیین اهل مناصب عالیه ومراتب سامیهٔ شرعیّة وعرفیّة بر رای ملك‌آرا وتدبـــیر عقده‌گشای آنحضرت بی نقصان وقصور منوط ومنصور گردید ومأذون ومرخّص شـــد با آنـــکه هر کرا از بندگان درگاه فلك‌مانند لایق وارجمند منصب ملك الامرایی وسزاوار مراتب امارات وآغایی وسایر مناصب وخدمات درگاه فلك‌اشتباه شناسـد بی آنـــکه در پایهٔ سریر اعلی عرض نماید چنانچه شاید وداند مرجوع گرداند وبخلعت تربیت وتمشیت رساند وباز آنرا که سزاوار خلع وعزل داند باز عرض نانموده برای عقده‌گشـــای خود عمل نماید وامر قدرقدر صادر شد که سایر وزرای عظام وکبرای ذوی الاحتشام وعلما وقضاة شریعت‌مقام وکافّهٔ عساکر وقاطبهٔ انام کاینًا من کان اوامر عدالت‌مرام آنحضرت‌را که بی شبه مطابق اسالیب شریعت وموافق قوانین عدالت خواهد بود مطیع وتابع ومنقاد وطایع باشند وفرمان اورا بهر چه آمر وناهی گردد از مقام مثال پادشاهی صادر ووارد دانند وحکم قضاامضا بدین مضمون بآب طلا صورت انشا واملا یافت وانوار کمال این عاطفت بر ارکان قصور امور جهان تافت وصورت آن حکم جهانمطاع واجب الاتبـــاع إن شاء الله الجبّار در ذیل این گفتار بهمان لفظ ترکی کـــه شرف اصدار یافتـــه سمت استطار خواهد پذیرفت وهمان روز مذکور بعد ازانکه دستور اعظم آصف‌مکان بدستور وعادت در عین حشمت وسعادت که تمام اعیان وسرهنگان درگـــاه سلطنت‌پنـــاه در مواکب کواکب‌اشتباه آنحضرت روان بودند از دیوان اعلای سلطانی بدیوان‌خانهٔ اقبال خود تشریف فرمودند واذن بانعقاد دیوان عامّ نمودند فی الحال بامر قدرمثال سلطانی آغای عسکر ینگی‌چری با سایر آغایان درگاه وروٴسای عساکر ظفردستگـــاه منشور

عزیز الاشاء وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ[1] رایت بلندنامی‌را باسم سامیِ ذات کرامی بسوی سماء ارتقا بر آورد چون آن سزاوار سعادت بعادت مستندان مساند بزرگی وسیادت بر وجه استحقاق واستیهال وبر وفق توفیق‌یافتگان اکتساب جاه وجلال بر وجه کمال در هر محالّ وهر منام در قیام بادای حقوق آن نعمت ازدیادانجام بیفزاید ودر اقامت مراسم ارکان شکر آن حشمت سعی بلیغ نماید هرآینه دست جود خلعت‌بخش وجود از کَمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ[2] هر روز منشوری عظمت‌نشوریِ دیگر بنام ارتفاع آن کوکب خورشیدشعاع بیرون آورد ولوای چرخ‌آرای اورا در سرافرازی بر اعلام سرداران انام بمرتبهٔ بلندتر بر افرازد (بیت)

در ازل هر کو بقبض دولت ارزانی بود * تا ابد جام مرادش همدم جانی بود

مقصود ومراد از تمهید این مقدّمات باسداد آنکه چون وزیر اعظم آصف‌مکان در طریق استقامت وخدمت سلطان صاحب‌قران بر جمیع اقران وارکان فایق آمد وبکمال شجاعت وشهامت وجمال حسن تدبیر وعدالت اقصای مراتب رفعت‌را سزاوار ولایق گردید در چندین معارك کارزار بدم تیغ آبدار حكّ صكّ مردانگیِ رستم واسفندیار نمود وبرای جهان‌آرا انتظام امور ملك وملّت‌را افزود بسلّ صمصام فتح‌انجام غرا سیل وبل‌را در ملك اعدای دین غرّا انداخت وکافّهٔ برایارا برای کافیِ نافع مطیع وتابع خود ساخت کمان کمال توانایی‌را بزه نزه دانایی رسانید ودم تیغ برّای‌را همدم رای جهان‌آرای گردانید ارکان کرسیِ وزارت از کان رأی بارزانتش بالماس شجاعت ویواقیت عدالت مرصّع ومحلّی گردید وانتظام احوال کافّهٔ انام بیمن مساعیِ خیرانجامش بدرجهٔ اعلی رسید بنا بربن دایرهٔ لیاقت واستحقاقش که اوسع از دوایر آفاقست زیاده بر گنجایش مجرّد نجم وزارت وکوکب امارت بود بلکه رتبهٔ استیهالش بحسب خصال بیمثال سزاوار وارجمند نیابت عامّ بود بر وجه تامّ (بیت)

بس پدید است در جهان باری * کار هر مرد ومرد هر کاری

لاجرم خورشید تربیت ربّانی که اشعّهاش مقراض‌وش تشریف علوّ درجت وسموّ منزلت‌را لایق قامت استقامت هر صاحب‌کرامتی تقطیع وتعیین می‌نماید چنانچه گفتند اند ودرّ سفته که (بیت)

1 Ḳ. III, 25 | 2 Ḳ. XIV, 7 |

*و آقنجیان سیل‌رفتار برق‌آثار[1] شرف اصدار *یافته که[2] در اوایل ماه شعبان[3] سنهٔ خمس وثلثین وتسعمایه که زمان طلوع ماهچهٔ رایات ظفرغایات سلطانی[4] خواهد بود از مطلع بی‌متطع دار السلطنهٔ محمیّه[5] جمیع عساکر آن بلدان و بریّه[6] دران شهر مشهور *مانند یوم النشور باید که از نزدیك ودور[7] متوجّه *درگاه جهان‌پناه گردند[8] (لمؤلّفه)

بفرمان شاه سکندرسیر * که حکمش روانست بر بحر وبر
فرستاد دستور آصف‌مکان * الاغان بدستور باد وزان
کز افواج لشکر بهر مرز وبوم * بجنبید زمین مثل دریای روم
همه آخته تیغ کین از نیام * همه تاخته همچو باد وغمام
براق سفر حمله اندوخته * بقهر عدو چهره افروخته
شتابان بدرگاه آیند زود * بدرباشتابد ز هر سوی رود

*گفتار دوّم در صدور منشور حشمت‌ظهور واجب الاذعان برسم سرعسکریٔ صدر دیوان فلك‌ارکان یعنی وزیر اعظم آصف‌مکان

(لمؤلّفه)

آنرا که بلطف خویش بنواخته اند * بر چرخ نهم رایتش افراخته اند
آن رتبه که منتهای ابصار بود * در یك نظرش طفیل ره ساخته اند

کوکب اقبال لایزوال بامر ملك متعال بر وفق کلام بهیّ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ[9] چون از مطلع طلعت صاحب‌دولتی بر سمت مدار استقامت سمت ظهور یابد وید تأیید

1-* B om. | 2-* B: یافت مضمون قدرمکنونش آنکه | 3 B add. المعظّم | 4 B om. | 5 B add. باید که | 6 B add. از نزدیك ودور | 7-* B om. | 8-* B: معسکر ظفرمنظر سلطانی گردند وتمام آقنجیان سیل‌رفتار برق‌آثار آن ممالك‌را هم احضار نمایند | 9 K. XVI, 12 |

بلكه واجب آن مینماید كه تنبیهٔ بطر اورا در نظر او آورند تا اشباه آن تنباه پای از حدّ گلیم[1] بیرون ننهند وبامثال این مقال جرأت ننمایند و[2]بر حسب امر[3] واجب الاذعان *وزیر آصف‌مكان[4] ایلچیان‌را رخصت انصراف داده چنین فرمودند[5] كه إن شاء الله المجیب عن قریب رایات ظفرآیات برای ضبط وربط آن ولایات بدان جانب[6] باز *خواهد خرامید[7] جواب روشن واقی چو آب تیغ صافی دران مقام فیصل‌انجام بمقطع اتمام خواهد رسید هر كرا دولت باور وسعادت راهبر باشد وبی غایلهٔ بدگمانی وریب حلیهٔ بندگی واخلاص[3]‌را زینت[9] خود ساخته ولوای ولارا بر افراخته بامیّد عنایات سلطان مظفّررایات مانند اقبال استقبال مواكب كواكب‌مثال[10] نماید وخودرا بسعادت آستانه‌بوسی رساند البتّه[11] برغایب رعایت ونوازش مقرون واز متاعب عتاب وعقاب محفوظ ومصون خواهد بود وآنكه از اندیشهٔ فساد وسوء اعتقاد آتش‌سان بسوی هوای سركشی گراید بعد ازان گر آید از حملهٔ تیغ آبدار خاك خسار بر سر[12] ادبار خود باران[13] خواهد دید (لمؤلّفه)

كسی كو برین آستان سر نهـــاد * قـدم برتر از چرخ اخضر نهـــاد
هر آنكو میان‌را بعصیـــان ببست * روان[14] دهرهٔ دهر پشتش شكست

بعد ازانكه ایلچیان‌را هر یك از خوان احسان دریانوال بنوال[15] فراخور حال محظوظ *گردانیده روانهٔ صوب محالّ خود[16] ساختند *بفرمودهٔ وزیر اعظم آصف‌شعار[17] الاغان صرصرآثار ومبلّغان بادرفتـــار برای اخبار واحضـــار عساكر نصرت‌مآثر ببعضی اطراف واقطار[18] تاختند امّا از ممالك شرقی وجنوبی اختصار باحضار عساكر اناطولی فرمودنـــد وبگلربگیان وامرای الویهٔ روم اماسیه وقرامان ودیاربكر وشام وحلب ومصر ویمن وسایر دیار عرب‌را با تمام عساكر آن بلاد برای ضبط آن ممالك وحفظ آن مسالك از[19] سفر معاف داشتند وامّا[20] از ممالك شمالی وغربی باحضـــار اكثر لشكر امر فرمودنـــد واحكام قضااحكام باسم بگلربگیٔ روم ایلی وامرای الویهٔ ظفرنلویهٔ آن دیار وخان تاتار

1 B add. خود | 2 B om. | 3 B: فرمان | 4–* B: وزرای عالی‌مكان | 5 B: جواب دادند | 6 B: اقطار | 7–* B: گذار خواهند نمود | 8 B om. | 9 B add. وزیب | 10 B: جلال | 11 B: إنشاء الله العزیز | 12 B: رخسار | 13 B: پاشان | 14 B: هان | 15 B: بنوالی | 16–* B om. | 17–* B om. | 18 B add. ممالك محمیّه | 19 B: ازین | 20 B: لكن |

اگر شاهرا بر من افتد نظر * بجان در غلامیش بندم کمر
ورم دست گیرد بر آرد ز پست * کم دست خورشید جای نشست

متعاقب این حال ایلچیٔ دیگر از جانب فرندوش قرال با بعضی *هدایا و[1] تحف[2] رسیده مکتوبی رسانید مشتمل برانکه اگرچه قرال سابق تخت انگروس از بخت منکوس در مقام مخالفت پادشاه اسلام در آمد وبشآمت آنکه پای از حدّ خود بیرون نهاد ایّام دولتش بسر آمد امّا *بحمد الله[3] که تا غایت ازینجانب نسبت با[4] سلطان بلندمراتب[5] امری که مخالف دأب ادب وباعث فتنه وشغب باشد صادر نگردیده است وچون این دیاررا بعد ازان که سلطان کامگار قطع نظر[6] ازان فرموده بود من بضرب[7] تیغ آتش‌خروش[8] از تصرّف یانوش انتزاع نموده ام مأمول از الطاف شاهانه آنست که بتلبیسات وتمویهات او التفات نفرمایند وقصد تعرّض باین دیار ننمایند بلکه جزیرهٔ سرم‌را هم که از قدیم الایّام داخل ممالك انگروس بوده است[9] ضمیمهٔ عنایت سازند تا مراسم مصادقت ولوازم مصالحت روز بروز ظهور وبروز یابد وطریق آمدشد تجّار ونقل امتعهٔ این دیار مفتوح گردد وبهر خدمتی که مقدور باشد قیام واقدام نماید چون *وزیر اعظم[10] آصف‌منوال مضمون مقال این دو قرال‌را در[11] پایهٔ سریر فلك‌مثال *بمسامع جلال رسانید بالهام ربّ الارباب[12] جواب عالی‌خطاب چنین صادر گردید که اوّلاً ازین حیثیّت که طریق مروّت معاونت جانب مغلوبست اظهار عنایت جرایم‌پوش در حقّ یانوش[13] اولی مینماید (نظم سعدی[14])

کسی کو شود پیش پای تو پست * مروّت نباشد نگیریش دست
نه بینی که شبنم چو افتاد خرد * بمهر آفتابش بعیّوق برد

وثانیاً آنکه چون مشار الیه در تقصیر وتأخیر خدمت دم از مقام ندم میزند واظهار بندگی وغلامی میکند ودر نامهٔ فرندوش لفظ مصالحت ومصادقت که نه حدّ او وامثال اوست مکتوبست ومذکور واین دالّست برانکه[15] مزبور از غایت بطر وغرور از سعادت رحمت رَحِمَ اللّٰهُ امرءًا عَرَفَ قَدْرَهُ وَلَمْ يَتَعَدَّ طَوْرَهُ محرومست ومهجور مناسب

1–* B om. | 2 B add. وظرف | 3–* B: در خدمت نوّاب بلندجناب معلومست | 4 B add. بندگان | 5 B: عالی‌مراتب | 6 B add. والتفات | 7 B: بقوّت | 8 B add. ووفرت جیش دریاجوش | 9 B om. | 10–* B: وزرای | 11 B: معروض | 12–* B: گردانیدند | 13 B add. احقّ و | 14 B om. | 15 A add. کافر |

بطلان‌شعار خود اورا حاکم مطاع دینی وآمر واجب الاتباع یقینی می‌دانند استعانه *نموده بدو استغـاثه برد[1] چون کفّار بی‌عار از حلیهٔ فتوّت ومروّت[2] عاری می‌باشـند پاپای مزبور موزور اعتذار نموده جواب داد که امروز فرندوش پادشاهی باقدرتست وباهوش وبرادر او[3] پادشاه اشبانیه‌را[4] رایت استیلای اکثر ممالك فرنگ بر دوش معـاونت تو مستلزم مخالفت ایشانست ومرا[5] این صورت بیرون حیطهٔ امکان چون یانوش از جانب آن[6] خایب *ناامیّد گردید[7] دانست که حصول این مراد بی‌استنـاد بدرگاه[8] سلطان صاحب‌قران میسّر نمی‌گردد وتا خودرا محلّ نظر خورشیـد عنایت سلطـانی نمی‌گرداند غبارسان از زمین مذلّت وهوان بهوای سرفرازی بر نمی‌آید[9] چراکه مقرّر است که درخت فرع چون قرع باب سربلندی ونما نماید دست بفرع شجرهٔ بر اصلی باید رسانید وچوب تیررا چون هوای هواگیری در ضمیر جای‌گیر گردد فرّ از پر عقـاب باید طلبید لاجرم در همان اوان ایلچیٔ بدرگاه سلاطین‌پناه روانه گردانیده واز روی صحّت[10] تعقّل دست توسّل بذیل *مرحمت وزیر اعظم آصف‌شیم[11] در زده در ضمن کلامی که مخبر از کمال تضرّع بود این معنی‌را بعرض رسانید که صورت بندگی وانقیاد اوامر سلطانی‌را بر دل حجرآسا مانند نقش عیسی بر در کلیسا نگاشته ام ولوای ولای بندگـان آن آستانرا باوج هواخواهی بر افراشته چون اکثر ممالك ومسـالك دیار انکروس فرسودهٔ حوافر خیول نوافر عساکر سلطان صاحب‌قران گردیده است ودست تصرّف غزات ظفرسمات بآن رسیده اگر *مجدّدًا باز[12] صفحهٔ مرآت آن دیار از زنگ طغات[13] اشرار بصقلهٔ تیغ غازیان نصرت‌شعار انجلا یابد وصورت مرحمت سلطانی نسبت بحال این بندهٔ جانی دران غایان آید هرآینه که در سلك سایر سلاطین خراج‌گذار وغلامان اخلاص‌شعار[14] منسلك گردم *وتا زنده ام در راه بندگی وانقیاد تازنده باشم[15] وتا رگ جان در بدن دارم تارك اطاعت[16] از آستان عبودیّت بر ندارم (لمؤلّفه)

1-* B: جسته از او استعانه (sic) نمود | 2 B add. که از شعب اهانست | 3 B: اورا که | 4 B: اسپانیه است | 5 B: وترد من | 6 B: او | 7-* B: شد | 8 B: بآستان | 9 B add. (بیت) | بر راه موکب تو هر آنکس که رخ نهاد * شد بر هوا اگرچه بود خاك چون غبـار | 10 B om. | 11-* B: استشفاع وزاری عظام | 12-* B: دیگر باره | 13 B om. | 14 B: اطاعت‌شعار | 15-* B om. | 16 B: تذلّل |

ومواعید[1] با خود متّفق گردانید وبا لشکری گران که از هر کران جمع آورده بود در عین جوش وخروش متوجّه بانوش گردید امرای انگروس که با بانوش اظهار مطاوعت کرده گردیده بودند واورا بسلطنت بر گزیده بر حسب فرموده[2] بیان واجب الایمان إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ[3] *آن قوم بی‌ایمان[4] نقض ایمان[5] نمودند وبر جنایت[6] کفر خباثت[7] خیانت‌را هم[8] افزودند وبجانب فرندوش بر گردیدند چون مشار الیه‌را طاقت مقاومت عساکر[9] مجیه والمان وتوقّف دران مکان در حیز امکان نبود بالضروره تاج سلطنت‌را بترك آن مقام تبدیل کرده[10] آهنگ بلاد خود نمود وبال استعجال‌را بآن جانب می‌گشاد ودل[11]را باین معنی تسلّی میداد که (مصراع)

من همان گیرم ندیدم این کهن ویرانه‌را

فرندوش قرال هم از سر استقلال واستبداد[12] ضبط آن بلاد نمود ودر شوکت ومنکت افزود وبی[13] تکلّف *تخت بدون‌را[14] در تحت تصرّف در آورد ورایت غلبه واستیلارا باوج استعلا بر آورد واکثر قلاع آن ارباع‌را بهباع اقدام استحکام داده مشیّد گردانید وباروی *حصون بدون[15] بهبازوی جدّ واهتمام *باز بحال عمارت[16] رسانید وساحت فلك‌مساحت آنرا بکفّار عنود[17] واشرار مردود[18] مملو ساخت وسرای فلك‌آسای آنرا برای مأوای تخت امارت ومقام رخت اقامت خود پرداخت و[19]زبان زمان[20] این مقال‌را در وصف مآل ایشان بیان مینمود که (بیت)

خوش گرفتند حریفان سر زلف ساقی * گر فلکشان بگذارد که قراری گیرند

القصّه[21] بانوش[22] از جام ایّام خودکام مدام ناکامی نوش کرد وغصّه بر نیامد کام‌را با خویش هم‌آغوش دید دانست که (نظم)

تکیه بر جای بزرگان نتوان زد بگزاف * مگر اسباب بزرگی همه آماده کنی

اوّل از حاکم پولیه[23] فرنج رم[24] پاپا که[25] جمیع سلاطین کفّار بحسب دین[26]

1 B add. فریفته | 2 B om. | 3 K. IX, 12 | 4-* B om. | 5 B: عهد وپیمان | 6 B: خیانت | 7 B: جنایت | 8 B om. | 9 B: با عسکر | 10 B: نموده | 11 B add. وبال پریشان حال | 12 A inter l., B om. | 13 B: وتحت بدون‌را بدون | 14-*' B om. | 15-* B: شهر وقلعه | 16-* B: بحال اوّل | 17 B: عنید | 18 B: مرید | 19 B: امّا | 20 B add. مضمون | 21 B: الحاصل | 22 B add. چون | 23 B: اورومه | 24 B: که مسمّی میباشد برم | 25 B: و | 26 B: حسبان |

مقامهارا تمام محیطهٔ تصرّف در نمی‌آورند دست[1] ازان باز نمی‌دارند وپا[2] ازان[3] نمی‌کشند تو بامر که وباذن که درین ملك تصرّف نمودهٔ وبغبهٔ تملّك بران گشودهٔ (لمؤلّفه)

چه سازی منامت کنام پلنگ * که ناگه در افتی بچنگش چو رنگ
هزبران چو در بیشه ره یافتند * دد ووحش ازان روی بر تافتند
بدانش چو کمتر نهٔ از وحوش * چرا گم کنی راه تدبیر وهوش

قرال مشار الیه از رای باسداد چنین جواب داد که من خودرا از زمرهٔ غلامان یکرنگ سلطان فیروزجنگ میدانم دران حین که *آن پادشاه[4] ظفرقرین *درین جوانب بودند[5] اگرچه از خوف *ودهشت بآستانهٔ فلك‌رتبت غیر قادم بودم[6] امّا از تقصیر خدمت همیشه پشیمان ونادم بودم *در ضمیر خطیر آنست که إن شاء الله القدیر[7] ایلچیٔ بدرگاه عالم‌پناه بفرستم واستیذان توقّف درین ممالك *وتصرّف این[8] ممالك بنمایم اگر[9] برین بندهٔ مسلّم دارند طریق خراج‌گذاری وجان‌سپاری *بتقدیم رسانم[10] والّا بهر کدام[11] از سایر بندگان که[12] رجوع فرمایند[13] تسلیم نمایم *امّا چون[14] خبر قرالیٔ یانوش انتشار پذیرفت[15] فرندوش *قرال برادر پادشاه اشپانیه[16] فرنگ که[17] فرمان‌ده ولایت[18] نمچه[19] وتخت‌نشین ملك[20] بچ بود ازین خبر بر آشفت وبا ارکان ضلالت‌مکان خود گفت که باین رتبهٔ علیا من احقّ واولی ام چراکه از نسل شهریاران قدیم آن دیارم وصاحب مکنت ویسار وحاکم اصناف عساکر کینه‌گذار ودیگر آنکه دران هنگام که پادشاه دین اسلام بقصد تعرّض *وغزای ملك[21] انگروس متوجّه آن جانب گردید یانوش با آنکه خواهرزادهٔ لاوش بود معاونت او ننمود ونصرت ملّت نصرانیّه هم[22] بجای نیاورد با وجود من اورا که باور وچه یارا باشد که بر تخت انگروس داور ودارا باشد القصّه[23] باین کلمات شورانگیز[24] عساکر دیار نمچه والمان واکثر سرداران آن قوم عنیدرا بایمان

1 B add. تعرّض | 2 B: وپای تسلط | 3 B add. باز | 4 *-4 B: خیول عساکر | 5 *-5 B: قدر خاك این سرزمین‌را بچرخ برین رسانیده بودند وغازیان ضرغام‌سیاق باشراق لمعان صمصام خرّاق ظلمت طاغیان بداخلاق‌را از صفحهٔ آفاق محو گردانیده | 6 *-6 B: وهیبت سلطان اسلام بآستان فلك‌ارتسام قادم نبودم | 7 *-7 B: والآن برانم که درین زودی | 8 *-8 B: وتردّد درین || 9 B add. بر حسب مرحمت پادشاهانه | 10 *-10 B: بسر بسپرم | 11 A om. | 12 A om. | 13 B add. تخت وتاج‌را | 14 *-14 B: درین اثنا که | 15 B: یافت | 16 A: اشبانیه, اشپانیه B: اسپانیه | 17 *-17 B: که پادشاه ملك اسپانیهٔ فرنگ و | 18 B add. المان و | 19 Var.: نیمسه, نمسه, نیمچه | 20 B: شهر | 21 B: ممالك وتملّك | 22 B om. | 23 B: الحاصل | 24 B: بی‌حاصل

ممالك انگروس‌را بضرب تیغ خونخوار از ایادیٔ سلاطین[1] كفّار انتزاع نموده بود ومدّتی[2] مدید بر تخت فرمان‌دهی[3] آن دیار استقرار یافته بعد از وی پسر او[4] لاوش قرال بر منوال پدر[5] ضلالت‌مآل خود فرمان‌ده وپادشاه آن قوم دین‌تباه بود[6] چون *مشار الیه[7] چنانچه حالیاً[8] مسطور شد مقتول گردید از نسل بنتوی مذكور از ذكور كسی نماند كه از در طلب پادشاهیٔ آن ممالك در آید وبر تخت قرالی بر آید وبنا برانكه نزد كفّار ضلالت‌شعار بخلاف آیین اهل دین متین وملّت مردان اسلام‌تمكین كه لَا وِلَايَةَ لِلنِّسَاءِ بعد از انقراض ابنا بنات واولاد بنات‌را هم تخت پادشاهی بارث می‌رسد *بناءً علی ذلك[9] یانوش مزبوررا داعیهٔ سلطنت مملكت مذكور *در ضمیر جای‌گیر شد[10] ومع هذا بعضی امرای لاوش هم كه از تیغهٔ غازیان شیرخروش روباه‌وار[11] جان بكنار رسانیده بودند باز در میان *آمدند و[12] بدمدمهٔ غرور قرال مزبور[13] را به‌پادشاهیٔ تخت انگروس دعوت نمودند وایمان شداد بر صدق اظهار انقیاد بران فزودند مشار الیه هم با خیل خیال قرالی میل نیل تخت بدون وآن حوالی نمود وبكران عزم‌را بزین حزم زین داده بدان طرف تاخت وبقیّة السیف‌را كه با صد غبن وحیف باطراف واكناف گریخته وجسته بودند ومانند غول بیابانی به‌بیغوله‌های نهانی تحصّن جسته استمالت داده مجتمع گردانید ومثل[14] گرگ دلیر كه ببقیّهٔ صید[15] شیر سیر شود[16] بی ارتكاب ملاحم ومعارضهٔ مزاحم بدار الملك بدون در آمد وبر تخت فرماندهی بر آمد واین معنی‌را بخاطر در نیاورد كه مَنْ تَصَدَّرَ قَبْلَ أَوَانِهِ تَصَدَّى لِهَوَانِهِ[17] دران ولا امیر سنجق[18] سمندره وبلغراد *كه بامر قدرنهاد حاكم آن بلاد بود كسی نزد قرال مزبور فرستاد وتنبیه[19] نمود كه آیین سلاطین عثمانی وعادت این پادشاهان سعادت‌مبانی آنست كه سمّ سمند[20] ایشان بهر دیاری كه وصول یافت[21] وانوار ماهچهٔ رایت[22] ایشان بر هر سرزمینی كه تافت[23] تا آن

---

1 B: صنادید | 2 B: ومدّت | 3 B add. كفّار | 4 B add. وبعد از پسر پسرزادهٔ او | 5 B: پدران | 6 B: بودند | 7-* B: لاوش مذكور | 8 B add. مجملاً وسابقاً مفصّلاً | 9-* B om. | 10-* B: مركوز ضمیر گردید | 11 B add. فرار نموده | 12-* B: در آمده | 13 B: مذكور | 14 B: ومانند | 15 B: فریسهٔ | 16 B: گردد | 17 B add. (بیت)

بكاری كه خواهی قدم در نهاد * در اوّل اساسش بیاور بیاد

18 B: ولایت | 19-* B: بالی بیگ یحیی پاشا چاوشی بنزد یانوش فرستاده بر سبیل انذار اشعار | 20 B add. ظفرارجمند | 21 B: یابد | 22 B add. نصرت‌غایت | 23 B: بتابد بعون ملك علاّم

در شهور سنهٔ اثنی وثلثین وتسعمایه °هنگام جوش وخروش[1] دریای غزا وجهاد سلطان صاحب‌قران سکندرنهاد °در رسیده بود و[2]اکثر امصار واقطار بلاد[3] کفّار انگروس وبقاع وقلاع آن کفرهٔ منکوس غرق طوفان آب تیغ برّان اهل ایمان شده[4] ومحو امواج حرق وتاراج افواج غازیان ظفرازدواج گردیده بود[5] وقرال وفرمانده ایشان لاوش قرال عنود با جنود مردود خود از جام حسام ظفرفرجام °وزیر اعظم آصف‌مقام[6] در معرکهٔ دشت مهاچ شربت هلاك اجاجرا چشیده بود[7] ونوافر ابطال غزات بحوافر خیول صرصرسمات اکثر اطراف واکناف آن بلاد ارم‌اوصافرا تاخته عمران مشهورهٔ آنرا مصدوقهٔ کان لَمْ یَکُنْ شَیْئًا مَذْکُورًا[8] ساخته بودند °واز صنوف ساکنان واهالئ آن بلاد وحوالی الوف الوف جمّی غفیررا[9] کسیر تیغ آبدار وجمعی کثیررا[10] اسیر کمند تابدار گردانیده وبرداخته بودند[11] بناءً علی ذلك دران ممالك اصلاً قابلیّت آن نمانده بود که دران سال سابهٔ التفات[12] بر حفظ وتعمیر آن گمارند یا کی‌را از سرداران معتبر وامرای موقّر برای ضبط وتصرّف آن حدود باز گذارند[13] لاجرم بموجب (مصراع)

ویرانه‌را بفرقهٔ بومان گذاشتیم

دران ولا °ملتفت ولایتی[14] که بر سمت شمالئ آب طونه ودراوه بود[15] نگشتند وخالی گذاشتند امّا بعضی قلاع °که در[16] جزیرهٔ سرم[17] بود[18] محکم ومبرم ساخته[19] مستحفظان ودزداران بران گماشتند ورایت معاودت‌را بر افراشتند چون[20] دار الملك یدون[21] °بدون حاکم وسردار[22]* ماند بان مملکت اردل[23] را که الآن بهیانوش قرال مسمّی است سودای تخت‌نشینئ آن سواد در سر اوفتاد وهمای هوای پادشاهئ آن بلاد بر قبّهٔ فؤادش بال وپر گشاد وباعث قرال برین خیال آن بود که مشار الیه °از دختر[24] ینقو قرال بود واین ینقو قرال[25] کافری بوده[26] بغایت دلیر وصاحب‌شمشیر وصاحب‌تدبیر[27] که مجموع

1-* B om. | 2-* B: جوش وخروش بر آورده | 3 B: دیار | 4 B add. بود |
5 B om. | 6-* B: غلامان سلطان خلافت‌مقام | 7 B: بودند | 8 K. LXXVI, 1 | 9-* B: صنوف صنوف | 10-* B: وبیشتر آن اجناد بی دین ودادرا وساکنان آن دیار وبلادرا الوف الوف |
11 B om. | 12 B add. واقبال | 13 B: دارند | 14-* B: بولایاتی | 15 B add. ملتفت | 16-* B om. |
17 B: و سِرَم A: سَرَم | 18 B: را | 19 B: ساختند | 20 B: حالی که | 21 A B: بُدُون |
22 * B: خالی | 23 A: اَرْدَل | 24-* B: دخترزاده* | 25 B om. | 26 B add. است | 27 B om. |

وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا[1] اسباب تحصيل مطالب اورا بجزئى لطيفهٔ بنوعى بهم رساند وابواب تكميل مآربش‌را بادنى اشارتى بر وجهى گشايد كه افكار ارباب الباب از غرابت آن امر عجاب افگار شده متحيّر ماند وانظار نظّار كه خودرا راست‌انداز دقايق اسرار مى‌داند كمان گمان دانايى‌را از جلّهٔ مخيلهٔ توانايى باز گشوده در گوشهٔ قصور بعجز وفتور اعتراف نمايد در پرتو انوار خورشيد آراى آن جهان‌آرا عقول اصول اهل نهى مانند سهى گردد ونزد برّايىٔ صمصام ثاقبش حسام تيغ‌گذاران صاحب‌مناقب حكم مخراق لاعب يابد هر مشكلى كه نزد اصدقا واعادى حلّ آن از جملهٔ محالات عادى باشد صورت سبيل تحليل آن در آينهٔ تيغ بى‌دريغ شجاعت او روى نمايد وهر معضلى كه انفتاحش بر اهل طلب مثل انحلال عقدهٔ راس وذنب محال ومستغرب آيد باسنان سنان راى‌آشناى او بگشايد (لمؤلّفه)

شاهى كه مؤيّد الهى باشد * عالم بوجود او مباهى باشد
بر هر چه كند مراد از فضل اله * بى شبه كه قدرتش كماهى باشد

ومجلاّى جمال صدق اين مقال سفر ثانىٔ رايات ظفرآيات سلطانيست بعزم غزاى انگروس والمان وقلع وقمع منكران رسول آخر الزمان صلّى الله عليه وسلّم (مصراع)

ما دارت السما وما دامت الزمان[2]

تفصيل اين قصّه وتكميل اين قضيّه آنست كه چنانچه سابقًا مذكور ومسطور گرديد چون

---

1 K. XLVIII, 2 | 2 B: داستان سفر سلطان صاحب‌قران بعزم غزاى كفّار ممالك انگروس والمان وقهر وطمس منكران رسول آخر الزمان صلّى الله عليه وسلّم ما دامت الفلك فى الدوران منعم حكيم ومعطىٔ عليم جلّ ذكره وتعالى اسمه كه خلع منح وعطايارا مناسب قامت استعداد وقيمت فطرت ونهاد هر يك از عباد تعيين وتحديد ميفرمايد چون نفس كامله‌را بعطيّهٔ شامله بنوازد بر حسب كلام معجزاسلوب وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ (K. XII, 6) ارادهٔ بى‌علّت‌را باقام آن نعمت متعلّق مى‌سازد وبر حسب كلام حقايق‌ارتسام كه إِذَا أَرَادَ اللهُ شَيْئًا هَيَّأَ أَسْبَابَهُ اسباب تكميل آن منحت‌را بى محنت سعى وكلفت تحصيل مهيّا وآماده ميدارد (لمؤلّفه)

آنرا كه بلطف خويش بنواخته اند * بر چرخ علم رايتش افراخته اند
آن رتبه كه منتهاى ابصار بود * در يكنظرش طفيل ره ساخته اند

واز جملهٔ ماصدقات اين بيان صدق‌مبانى سفر ثانىٔ رايات سلطانيست بعزم غزاى ممالك انگروس، تخليهٔ دار الملك آن از كفّار منكوس الرءوس

باسمه سبحانه

*داستان نصرت‌مبانی سفر ظفرائر سلطانی بعزم رزم وتسخیر دیار انگروس نوبت ثانی ودرین داستان فتح‌نشان هفت گفتار سمت استطار می‌یابد

گفتار اوّل در بواعث این سفر بر وجه اجمل

(لمؤلّفه)

گذارندهٔ داستان جدید * چنین ریخت گوهر ز سلك سدید
که چون رخش دولت شود تندگام * بگام نخستین رساند بکام
شهی‌را که دارنده یاری کند * فلك نزد او بردباری کند
برش بحر وبر جمله یکسان شود * همه مشکل دهرش آسان شود
چو از قبض تیغ آورد کف بچین * بیك چین کند فتح صد ملك چین
دگر چون گشاید کف جودفن * شود چند دریا درو موج‌زن

ارادت سلطان بی‌زوال ومشیّت منّان بی‌مثال جلّت ذاته المتعال چون بآن تعلّق گیرد که عنقای دیربقای سلطنت بر گزیدهٔ بدولت جهانبانی بر قمّهٔ قلّهٔ قاف قدرت انسانی آشیان گزیند وهمای همایون دولت پسندیدهٔ بسعادت سلطانی در اوج هوای فرمان‌روایی واقلیم‌گشایی طیران پذیرد متمّ نعمای بی‌انتها بر طبق کلام منتاتهای وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ

داستان سفر بچ .

Soliman's Wiener Feldzug

Anonyme persiche Darstellung nach den Istanbuler Handschritfen
Selīm Aġa 769 (A) und Aja Ṣofja 3392 (B) herausgegeben
von
Felix Tauer



American Press, Beirut, Syria.